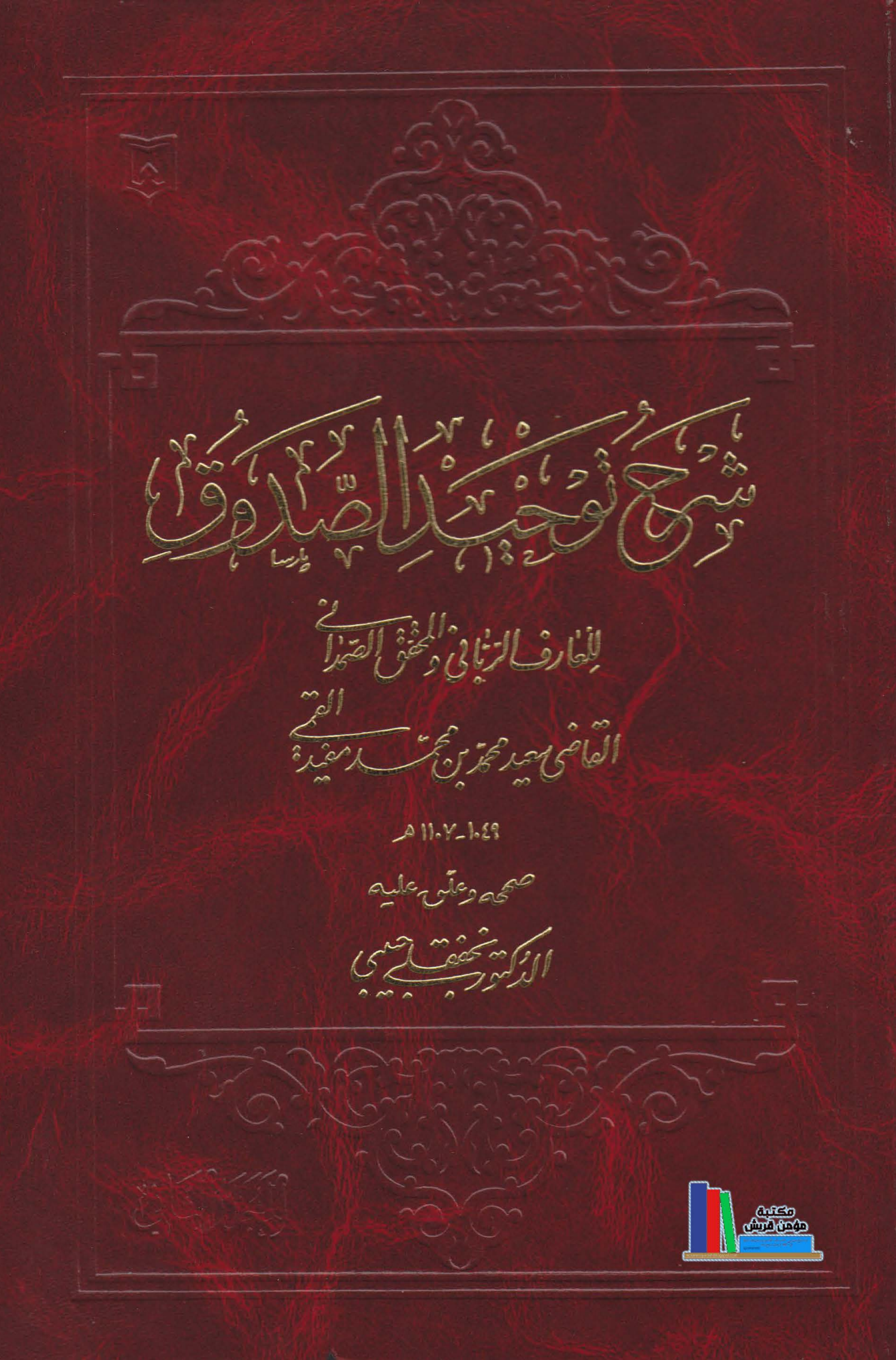


شرح توحيد الصدوق
للعارف الربّاني والمحقق الصمداني
القاضي سعيد محمد بن محمد مفيد القمي
١٠٤٩-١١٠٧ هـ
صححه وعلق عليه
الدكتور نجفقلي حبيبي
مكتبة
مؤمن قريش

بسم الله الرحمن الرحیم

مجموعة مصنّفات القاضي سعيد القمّي ـ ١



للعارف الرّبّاني والمحقّق الصّمداني

القاضي سعيد محمّد بن محمّد مفيد القمّي

١٠٤٩ ـ ١١٠٧ هـ

صحّحه وعلّق عليه

الدكتور نجفقلي حبيبي

ألمجلّد الثاني

قاضی سعید قمی، محمدبن محمد مفید، ۱۰۴۹ ـ ۱۱۰۷ ق.
شرح توحیدالصدوق / قاضی سعید، محمدبن محمد مفید القمی؛ تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی ـ. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۴۱۵ ـ ۱۴۱۶ ق= ۱۳۷۳ ـ ۱۳۷۴.
۲ ج. ـ (مجموعه مصنفات القاضی سعید القمی؛ ۱)
کتابنامه: ج. ۱. ص. [۸۵۱] ـ ۸۵۸.
۱. احادیث شیعه ـ قرن ۴ ق. ۲. توحید. الف. ابن‌بابویه، محمدبن علی، ـ ۳۸۱ ق. التوحید. ب. حبیبی، نجفقلی، مصحح. ج. ایران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات. د. عنوان. هـ عنوان: توحیدالصدوق.
BP ۱۲۹/۷ ق ش /ت ۲۹۷/۴۱





مؤسّسة الطباعة والنشر
وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي

شرح توحيد الصدوق

المجلد الثاني

للقاضي سعيد، محمّدبن محمّد القمّي

صحّحه و علّق عليه الدكتور نجفقلي حبيبي

الطبعةالاولى: ١٤١٦ هـ.ق، العدد: ٣٣٠٠ نسخة

التوزيع: طهران / ميدان حسن‌آباد / شارع استخر / بناية رقم ۳
الهاتف: ٦٧٢٦٠٦ و ٦٧٥٨٨٢ و ٦٧١٤٥٩ / ص. ب: ١٥٨١٥/١٣١١

الإهداء:

إلى إمام أعلام التوحيد، قتيل المحراب،

شهيد العدل، مولى الموحدين، وليد الكعبة

الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام

بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

مقدّمة المصحّح

الحمد لله الأحد الصمد، الذي لاتبلغه الأوهام، ولاتدركه الأبصار. والصلاة والسّلام على محمّد الرسول المختار وآله الأخيار.

الف ـ استدراك لترجمة القاضي سعيد القمي

قمنا بترجمة القاضي سعيد القمي في المجلّد الأوّل من هذا الشرح معتمدين على آثار وقعت بأيدينا. ونستدركها بما عثرنا أخيراً عليها من موارد أُخرىٰ:

١ ـ كان القاضي ذا شوكة ومال. وهذا يظهر ممّا نقله صاحب كتاب «تاريخ دار الإيمان قُم» عن بنائه مخزناً للثلج[1] بشهرين، وكان لم يقع هذا إلّا من ذي شوكة ومكنة. وكان البناء عامراً ومشتهراً باسمه عند تأليف الكتاب المذكور الذي تمّ

١. تاريخ «دار الإيمان قم» لمؤلّفه: محمّد تقي بيك أرباب. تحقيق: المدرّسي الطباطبائي، الباب ١٥، ص ٩٥: «يكى از يخچالهاى قم يخچال قاضى است... سالى در آخر تابستان، قاضى سعيد فرستاده بود نزد صاحبان يخچال باغ رئيس كمال كه اين قليل يخ را براى من بگذاريد. جواب گفته بودند: كسى كه چنين حكمى مى‌كند بايد خود يخچال بسازد. چون به سمع او رسيد جواب داده بود كه راست گفته‌اند. از شدّت تسلّط وكثرت مايه معين كرده در دو ماه ميزان و عقرب يخچال ساخته مى‌شود بى‌نظير در قم تا حال».

تأليفه سنة ١٢٩٥ هـ. وهذا البناء هو الذي يعرف باسمه محلّة «يخچال قاضي» بقُم المقدّسة حتّى اليوم.

٢ ـ ومن آثاره على ما نقل صاحب الذريعة[١]، **شرح اصطلاحات المتكلمين** للشيخ **الطوسي**. ولم يذكره أحد ممّن قام بترجمة القاضي وأظنّه منحولاً.

٣ ـ نقل ابن أخ الفيض الكاشاني في «مجموعة مكاتيب الفيض» مكتوبتين باللغة الفارسية من **القاضي سعيد للفيض** وهو استاده. يبيّن القاضي في المكتوبة الأولى حيرته في السلوك العقلي والطريق البرهاني باعتبار التعارضات التي يشاهدها بين أهل العقل، وكذا في طريقة الكشف والشهود بهذا الاعتبار نفسه، ويصرّح بأنّه لايليق الاعتماد بها كما لايسعه الوثوق بالمشرب العقلي ويعترف انّه نفسه بمقتضى «الغريق يتشبّث بكل حشيش» كان يتمسّك بحبل البرهان يوماً مع انّه ليس بوثيق وحيناً كان يسلك في وادي المكاشفة ولايزيده هذا إلّا قلقاً وحيرة «فتادهام به ميان دو دلبر و خجلم» وسأل من الأستاد أن يرشده لعلّه أن يوفّق بسلوك مسالك الحق والخلاص من ظلمة الجهالة. وأضاف في النهاية: «لمّا كان الإرشاد واجباً لايحتاج إلى المبالغة في الكلام».

وأجابه الفيض بقوله: «وصلتْ مكتوبة الشريف لقرّة العين، الحبيب في الله، **ميرزا محمّد سعيد فتح الله** عين قلبه بنور البصيرة» وبيّن فيه متمسّكاً بالآيات والأخبار والآثار طريقه وأرشده إليه، ثمّ كتب: «واعلم انّ من أراد الله به خيراً من الطالبين يسّر الله له شيخاً من أهل هذا الطريق يتولّى تربيته في طريق الحق...» وقال في النهاية: «وليكن فهمك عن الله، وأخْذك من الله، وسعيك لله، ولاتقف على الصور دون المعاني ومع البيّنة دون المباني ولاتشتغل عن الواحد بالمثالث والمثاني».

ويبيّن **القاضي** في مكتوبته الثانية جواباً لمكتوبة الاستاد أوّلاً سرورَه من

---

١. الذريعة: ٢ : ١٢٣.

وصول مكتوبة الاستاد وارشاده وثانياً أسفه على ما مضى من ضياع الوقت وشغله بما لايعني ويشير هنا إلى قراءته شرح الإشارات والهيّات الشفاء، وثالثاً يستدعي من الاستاد مزيد فضله بإرشاده[1].

٤ ـ ومن تلاميذه أبو الشرف **محمّد مهدي بن علي نقي بن نعمة الله الحسيني القمي** المتخلّص بـ « توحيد » وكان خطيباً وواعظاً بقُمْ. وكان حيّاً سنة ١١١٦ هـ. كتب بخطّه « سفينة »[2] وهي مشتملة على ثلاث وثلاثين رسالة فلسفية وعرفانية من رسائل **القاضي سعيد** وغيره، منها: **مرقاة الأسرار و الفوائد الرضوية**. وكتب في آخر رسائل القاضي سعيد: «واتّفق الإتمام من خطّ مصنّفه دامت إفادته وإفاضته». ولعلّه هو الذي ذكرناه في مقدّمة المجلد الأول باسم «المهدي» نقلاً عن إجازة القاضي له[3].

ومن تلاميذه **صفي الدّين محمّد بن محمّد هاشم الحسيني القمي**. وهو الذي ألّف **خلاصة البلدان** الذي تمّ تأليفه سنة ١٠٧٩ هـ. فانّه عند نقل محاولة القاضي بصُنع ترياق من سمّ الأفاعي، عبّر عنه بـ « عالي حضرت، ميرزائي وصاحبي، استادي مدّ ظلّه »[4] وكذا عند نقل بيت منه في شأن كربلاء وهو كما يلي:

پاك طينت را كمالى نيست دانشور شدن
احتياجى نيست خاك كربلا را زر شدن

عبّر عنه أيضاً بـ « جناب ميرزائي، صاحبي، ميرزا محمّد سعيد حكيم مدّ

---

١. مخطوط رقم ٤٦٠٢ مكتبة المركزية لجامعة طهران (فهرس المكتبة: ١٤ : ٣٥٣٠ ـ ٣٥٣٤)؛ مجلّة وحيد، سنة ١١ (١٣٥٢ش) رقم ٦، ص ٦٦٧ ـ ٦٧٨. تحقيق المدرسي الطباطبائي.

٢. مخطوط رقم ٤٣٥٣ مكتبة آية الله المرعشي العامّة، بقُم المقدسة. ؛ كتابشناسي آثار مربوط به قم، تحقيق المدرسي الطباطبائي، ص ٦٠ ـ ٦١.

٣. مقدّمة المصحّح، ص ٨.

٤. خلاصة البلدان، تحقيق المدرسي الطباطبائي، ص ٢٤٠.

ظلّه السامي»[1] ولعلّه هو الذي ذكرناه في مقدّمة المجلّد الأول باسم «محمّد» نقلاً عن إجازة القاضي له[2].

وممّن روى عنه هو السيّد شاه فتح الله بن هبة الله من سلسلة «الشاهية» بشيراز (المتوفى ١٠٩٨ هـ) كما نقله في إجازته للمولى محمّد كريم سنة ١٠٩٩ هـ[3].

٥ ـ مع انّ القاضي تعرّض لصدر الدين الشيرازي في أكثر رسائله وكتبه بقوله بعينية صفاته تعالى مع الذات[4] وقوله باشتراك الوجود بينه تعالى وبين الموجودات[5] وخاطبه بكلمات لاتليق بشأنهما ولم يصرّح باسمه في المجلّد الأول من شرح التوحيد، نراه يمجّده بأحسن تعبير في هذا المجلد[6] عند الإشارة بتفسير الشيرازي عن الآية الشريفة: ﴿اللهُ نور السّمٰوات...﴾ بقوله: «وللأستاد القمقام صدر المتألّهين رسالة شريفة في تفسير الآية الكريمة، أبدع فيها من إبراز اللطائف وأظهر أنواراً من المعارف، رأينا تلخيصه من سوء الأدب ولم نجترئ على ذكر جمل من حقائقها بهذا السبب» وهذا بعدما لخّص كلام الغزالي في مشكاة الأنوار ونقل كلام ابن سينا في تفسير الآية في الإشارات والتّنبيهات. وأيضاً فيما كتب في آخر نسخة من تعليقة صدر المتألّهين على الشفاء بخطّه الشريف[7] وكأنّه استنسخها نفسه مع تفصيله: «سقى الله تعالى روح صاحب هذا الشرح، فانّه قد بذل المجهود في شرح هذا الكتاب المستطاب، الذي هو مطرح أنظار ذوي الألباب، وما رضي بالتقصير عن نفسه الكريمة في موضع من المواضع بحسب الوسع والطاقة في حلّ مشكلاته وكشف معضلاته وبيان مقدّماته وبسط معائده ونشر فوائده وإخراج

---

١. نفس المصدر، ص ٢٨٥.
٢. مقدمة المصحّح، ص ٨.
٣. الذريعة: ٢ : ٧١.
٤. شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ١١٨.
٥. نفس المصدر، ص ٢٤٣ و٢٤٧.
٦. ص ٦٢٣.
٧. مخطوط رقم ٢٤٠ج، مكتبة المركزية لجامعة طهران.

مكنوناته وإنعام مخزوناته على الطالبين الراغبين الغائصين في بحار المعرفة، وإن كان قد يوجد في شرحه هذا بعض الأمور كما لايخفى على الناظرين فيه، لكن تلك الأمور المذكورة بالنظر إلى إفاداته السامية شيء قليل، وبالنسبة إلى تحقيقاته المتعالية الكثيرة قدر يسير ونعم ما قيل:

شنيدم كه در روز اميد و بيم — بدان را به نيكان ببخشد كريم
تو نيز ار بدى بينيم در سُخُن — به خُلق جهان آفرين كار كن

قدّس الله تعالى سرّه ونوّر رمسه بالنبيّ وآله. وكاتب هذه الأحرف محمّد سعيد الحكيم عُفي عنه.»

وكما ترى اعترف أوّلاً بمجاهدة صدر المتألّهين لحلّ معضلات الشفاء وإن تعرّض به في بعض الأمور وثانياً دعا نفسه بـ «الحكيم» مع أنّه لا يدعو نفسه هكذا إلّا فيما كتب في أيام الشباب كما أشرنا في مقدّمة المجلد الأوّل[1] من هذا الشرح فلعلّه استنسخ وقرأ تعليقات صدر المتألّهين على الشفاء في أيّام شبابه حينما كان مشتغلاً بدراسة الإشارات وإلهيات الشفاء كما أشار نفسه في مكتوبته الثانية للفيض الكاشاني ولذا نُبدي أسفنا على انّه لم يذكر تاريخ كتابته «هذه الأحرف».

ب ـ المجلّد الثاني من «شرح توحيد الصدوق»

احتملُ انّه شرع بتصنيفه سنة ١٠٩٥ هـ. فانّه كتب في هامش ورق ١٢٨ من نسخة «س»: «هو! الجزء السابع عشر. شرع فيه ـ بعدما عوّقت العوائق عنه سنة كاملة ـ في ليلة السابع من شهر محرّم الحرام لسنة ثمان وتسعين من الألف الثاني بتوفيق الله»[2] وأتمّ الكتاب في ٢٢ جزءاً لخمس مضين من شهر محرّم الحرام لسنة تسع وتسعين بعد الألف. يعني كان قد شغلته كتابة ستّة أجزاء من الكتاب (١٧ ـ ٢٢) سنةً كاملة وكتب ١٦ جزءاً من الكتاب (١ ـ ١٦) قبل سنة ١٠٩٧ هـ.

---

١. مقدّمة المصحّح، ذيل ص ٢.
٢. راجع: ذيل ص ٥٨٨ من هذا المجلد.

فيحتمل أن كان قد شغل وقته قريباً من سنتين[1].

قام الشارح ـ رحمه الله ـ في هذا المجلّد بشرح أحاديث الباب الثالث من كتاب توحيد الصدوق ـ رضي الله عنه ـ وانتهى بشرح أحاديث الباب السابع والعشرين منه. وبذل جهده في حلّ معضلات الأحاديث وكشف القناع عن أسرارها بحسب الطاقة، مقتفياً لما تلقّى من آثار النّبي الكريم والأئمة من أهل بيته، مقتبساً من مشكاة أنوارهم عليهم السّلام على نفس الطريقة التي أشرنا إليها في مقدّمة المجلد الأوّل[2]. واعتنى بحلّ ماهو مطرح الأنظار ومعركة الآراء من شتى مسائل التوحيد من التوحيد وما يتعلق به من حد التعطيل وحد التشبيه، والعدل وما يتعلق به وما ينافيه من الظلم ومسألة الشرور، وصفات الله تعالى الذاتية والفعلية من القدرة والعلم والحياة وأمثالها، ومانسب إلى الله من قبيل «وجه الله» و «يد الله» و «باب الله» وأمثالها وخاصّة في شرح مايتعلّق بآية: ﴿الله نور السّمٰوات والأرض﴾. وبسط المقال في شرح الأقوال ونقد الآراء ونقل الشبه والشكوك والجواب عنها، متمسّكاً بحبل النبيّ وأهل بيته؛ فجزاه الله خير الجزاء فيما أصاب وفيما لم يصب فانّه ـ رضي الله عنه ـ لم يرض بالتقصير ولم يتوان عمّا يتمنّاه من شرح كلماتهم صلوات الله عليهم أجمعين.

ج ـ رموز النسخ

منهج التحقيق في هذا المجلد هو الذي بينّاه في مقدّمة المجلّد الأوّل.

لهذا المجلد نسخ عثرنا على أكثرها وأجودها ولكن اعتمدنا في التصحيح

---

١. والعجب انّي فرغتُ أيضاً من مقدّمة هذا المجلد في أيّام عاشوراء الحسين، سيّد الشهداء، عليه منّي سلام الله ما بقيتُ وبقي الليل والنهار، وعلى أولاده وأصحابه في ١٠ محرّم الحرام سنة ١٤١٦ هـ. كما فرغ المصنف منه في أيّام عاشوراء الحسين (ع) في الخامس من محرّم الحرام سنة ١٠٩٩ هـ.

٢. مقدمة المصحّح، ص هـ ـ و.

على النسخ التالية:

١ ـ نسخة رقم ٤٥٩٨ مكتبة مجلس الشورى الإسلامي. ورمزنا لها بحرف «س». وهي نسخة نفيسة بخط المصنف ولكن محيت وطمست الكلمات في بعض الأوراق. كتب الشارح في هامش بعض أوراقها تاريخ كتابتها[١]. وهي على ٢٢ جزءاً حسب تجزئة المصنف. وكتب في آخرها: «وكان الافتتاح والاختتام في دار السلطنة اصفهان».

٢ ـ نسخة سماحة السيّد محمّد علي الروضاتي ـ حفظه الله تعالى ـ التي مكّنني من مقابلة النسخ عليها. ورمزنا لها بحرف «ر». وهي نسخة نفيسة استنسخها محمّدعلي بن مظفر حسين وهو نفسه كان حكيماً. وكتب في آخره: «اتّفق الفراغ من الانتساخ يوم الاثنين وهو الثالث عشر من شهر ربيع المولود المسعود سنة ١١٨٦... وكان الافتتاح والاختتام في دار السلطنة اصفهان، كذا في المنتسخ وكذلك الانتساخ» وهذا دليل قوي على أنّه استنسخها من نسخة «س» وهي مع المجلّد الأوّل في جلد واحد ونقلنا تعليقات الحكيم ملّا علي النوري من هامشها في المجلّد الأوّل وله تعليقة في موردين لهذا المجلّد[٢].

٣ ـ نسخة رقم ١٥٠٦ مكتبة آية الله المرعشي العامّة بقم المقدّسة ورمزنا لها بحرف «ن».

٤ ـ نسخة رقم ٥٢٧٩ مكتبة المرعشي أيضاً ورمزنا لها بحرف «ب».

٥ ـ نسخة رقم ٥٩٨ المكتبة المركزية لجامعة طهران وهي نسخة جيّدة ورمزنا لها بحرف «د».

٦ ـ نسخة رقم ٤٥٩٥ مكتبة مجلس الشورى الإسلامي ورمزنا لها بحرف «م» وقلّ ما اعتمدتُ عليها لما فيها من الأغلاط.

---

١. راجع مواردها في ذيل ص ٥٨٨، ٦٣١، ٧١٧، ٧٤٩، ٧٩١ و ٨١٩ من هذا المجلّد.
٢. راجع ذيل ص ٢، وذيل ص ٢٧.

د ـ كلمة الشكر

الحمد لله على توفيقه لنشر المجلد الثّاني من شرح توحيد الصدوق وأسأله التوفيق لنشر الثالث منه وأحمده حمداً دائماً على نعمه كلّها.

ويجب عليّ أن أشكر مسؤولي مؤسّسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي لقيامهم بنشر هذا الأثر القيّم، كما أشكر معالي الحجّة الدكتور السيّد محمود المرعشي المتولّي لمكتبة آية الله المرعشي العامّة بقُم المشرّفة لإهدائه صورة من نسختين لهذا المجلّد؛ وسماحة الاستاد عبدالحسين الحائري رئيس مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بتمكينه إيّاي من الحصول على نسخة نفيسة من هذا المجلّد وهي نسخة بخط الشارح؛ وأشكر سماحة العلّامة السيّد محمّدعلي الروضاتي بإعطائه نسخة نفيسة له أمانة من مكتبته باصفهان. فجزاهم الله خيراً وتقبّل الله منّي ومنهم. اللّهمّ لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

نجفقلي حبيبي

عصر عاشوراء الحسين (ع)، ١٠ محرّم الحرام ١٤١٦ هـ ق

١٩ خرداد ١٣٧٤ هـ ش

طهران

هو الله ولا يعبد سواه[1]

بسم الله الرّحمٰن الرّحيم[2]

الحمد لله، وسلام على عباده الّذين اصطفى، خصوصاً محمّد المصطفى، وآله الأصفياء.

وبعد[3]، فهذا هو المجلّد الثاني من شرح كتاب التوحيد للشيخ الفقيه القميّ ـ رضي الله عنه ـ تصنيف العبد الضعيف الجاني، المتمسّك بحبل النبيّ والوصيّ، محمّد بن مفيد الملقّب بسعيد الشريف القاضي القميّ، وفّقه الله لما يحبّه ويرضاه.

قال المصنّف ـ شيخنا القميّ ـ قدّس الله سرّه النوريّ:

الباب الثّالث

في معنى الواحد والتّوحيد والموحِّد

أقول: ذكر ـ رحمه الله تعالى ـ في هذا الباب ثلاثة أخبار في معنى «الواحد»، ثمّ ذكر معنى «التوحيد» و «الموحِّد» على ما استنبطه هو من بعض الأخبار.

---

١. هو الله ولايعبد سواه (س): ـ م ن د ب ر.

٢. الرحيم: + وبه نستعين م ن، وبك الاستعانة في التتميم يا كريم ر.

٣. وبعد: فبعد د.

الحديث الأوّل

[في معنى الواحد]

بإسناده عن أبي هاشم الجعفري، قال: سَأَلتُ أبا جعفر ـ عليه السّلام ـ : «مامعنى الواحِد؟» فقال: «المجتَمَعُ عَليهِ بجميعِ الأَلْسُنِ بِالوحدانيّة»

الحديث الثاني

[في معنى الواحد]

بإسناده، عنه أيضاً، قال: سَأَلتُ أبا جعفر ـ عليه السّلام ـ يعني الثاني «ما مَعنَى الواحِد؟» قال: «الّذي اجتماع الألسُنِ عليه بالتّوحيد، كما قال عزّ وجلّ: ﴿وَلَئِنْ سأَلتَهُم مَنْ خَلَقَ السَّمٰوات وَالأرضَ لَيَقُولُنَّ اللّه﴾[1].

بيان: في بعض نسخ الكافي[2]، بل في أكثرها، «المجمَع عليه» على صيغة المفعول من الإفعال بدل الافتعال وفي الخبر الثّاني، على مصدره موضع مصدره.

اعلم[3] انّ هذا السؤال والجواب في غاية الصعوبة عند النظر الأدقّ، وإن كان في

---

١. لقمان: ٢٥.

٢. الكافي، ج١ ص١١٨. والخبر الثاني فيه هكذا: «إجماع الألسُن عليه بالوحدانية». وما عثرت على الخبر الأول في كتاب التوحيد من الكافي.

٣. بسم الله تعالى

لايذهب ولايخفى على أُولي الأدب والنُّهى انّ ما يقصد من الواحد في حق الحق والوجود ←

نهاية السهولة عند مَن لم يذُقْ ذواق الحق!

والّذي أقول في ذلك ـ بعون الله عزّ وجلّ ـ: انّ السائل لم يسأل عن مفهوم الواحد وماهيّته، بل عن مسمّاه ومصداقه. لستُ أعني جميع مصداقاته، بل عن الّذي يَحِقُّ له قول «الواحد» بذاته وهو الذي إذا أُطلِق «الواحد» من غير[1] تقييد وإضافة بل مجرّداً حتى عن الإطلاق، أُريدَ منه هذا الواحد بذاته من غير أن يفهم شيء آخر، بل لايمكن[2] فهم الآخَر ولا يسع هو عند إرادة هذا الواحد، لأنّ ذلك

← والمطلق بانّه واحد لا شريك له بلسان العامي سواء كان من أهل الأديان الحقّة أو من أصحاب الآراء الباطلة حسب ما وصل وهمه اليه كثير بوجوه كثيرة عند الخاص. ولا يجتمع عليه بالوحدانية جميع الألسنة. وأمّا مايقصد منه بلسان الخاصي حسب ماأدّى اليه فهمه فهو كثير بوجوه عند خاصّ الخاص ولا تجتمع عليه الألسن بالتوحّد والفردانيّة. وأمّا مايقصد منه بلسان رمز خاص الخاص وهم أهل الله خاصّة وأهل الوحدة الحقّة، حسب ماانكشف على بصيرتهم من الصحو بعد المحو، فهو حق الواحد والواحد الحق، ولا يتطرّق اليه شوب كثرة أصلاً. ويجتمع على وحدانيّته ويتّفق على فردانيته جميع الألسنة، حالية كانت أو مقالية، عادلة كانت أو غير عادلة. ويُجمِع على كونه الوحدة الحقّة وحق الوحدة بجميع الوجوه جميع الألسن عامة كانت أو خاصة، خاصية حقيّة كانت أو أحقيّة. وبوجه آخر حالية كانت أو مقالية، إلٰهية كانت أو غير إلٰهية، شاعرة كانت أو غير شاعرة. فظهر مما أظهرنا انّ توحيد الحق وحق التوحيد لايتصوّر الّا من أهل الوحدة وهم أهل الله وأهل الحق خاصة. وتوحيد غيرهم لايخلو من التكثير والإشتراك فافهم هذا، فانّ فيه غاية مبتغاك. ولعلّه عليه السّلام أراد بقوله الوجيز: «المجتمع عليه بجميع الألسن بالوحدانية» ما أومأت اليه. والظاهر من كلامه عليه السّلام وان كان ما بيّنه الشارح العارف الكاشف عن غوامض أسرار كلماتهم المرموزة عليهم السّلام، ولكن لاينافي ما أظهرنا ولا يأبى عمّا أشرنا، لأن لكلامهم ـ عليهم السّلام ـ ظهراً وبطناً فتفطّن ما قلنا. إن كان هذا صواباً فهو من الله تعالى، وإن كان خطأً وضلالاً فهو من نفسي ﴿وما أُبرئُ نفسي انّ النفس لأمّارة بالسّوء إلّا ما رحم ربّي﴾. نوري ر.

١. من غير: ـ ب.

٢. لايمكن: +ا ن م ن.

الواحد ـ كما سيجيء ـ هو الّذي يستهلك عنده الوحدات والكثرات؛ وذلك لأنّ غير الواحد بذاته انّما يستند اليه الكلّ من فنون الوحدات بناءً على انّ كلّ ماهو بسبب غيره فهو معلول لما هو بذاته والمعلول عند العلّة ليسٌ مطلق وعدمٌ محض، فكما هو مستهلك عند العلّة فهو أَيسٌ بالعلّة. ولا ريب انّ السائل ذكر «الواحد» من غير تقييد وتوصيف فهو المراد من السّؤال؛ فقوله: «ما معنى الواحد؟» أي ما يُعنىٰ ويُقصَد بالواحد الصِّرف الذي يَحقّ له «الواحد» من دون إضافة أو قيد حتّى عن الإطلاق؛

وبعبارة أُخرى: سأل عن «الواحد» الصِّرف[١] الذي لا واحد قبله، ولا بعده، ولامعه، بل لاواحد غيره؛

وبعبارة ثالثة: سأل عن الذي إذا أُطلق عليه «الواحد» لم يصحّ إطلاقه على غيره، ولايجوز ذلك فيلزمه أن لايكون قبله وبعده ومعه واحد آخر؛

وبرابعة[٢]: سأل عن الّذي هو واحد من دون أن يكون[٣] ذات وصفة هي عينها، أو تزيد[٤] عليها، ومن غير أن يلاحظ انّ هاهنا شيئاً هو الواحد، بل هو واحد بلا واحد، كما دريت في معنى قولهم ـ عليهم السّلام ـ: «هو قبل القبل بلا قبل[٥]». وهذا هو الواحد المحض و «الواحد المبسوط» في تعبيرات إثولوجيا[٦]. وقد عرفتَ انّه يلزمه أن لا واحد غيره، كما سيجيءُ في خبر الفتح الجرجاني[٧]، حيث قال عليه

١. الصِّرف: ـ در.
٢. وبرابعة: ورابعة م د.
٣. أن يكون: + قبله وبعده ومعه واحد آخر. وبخامسة سأل د.
٤. تزيد: يزيد د.
٥. التوحيد، ص٧٧؛ المجلّد الأوّل من هذا الشرح، شرح حديث ٣٣ من الباب الثاني.
٦. اثولوجيا، الميمر الثامن، ص٩٥ و ١١٢ والميمر العاشر، ص١٣٤.
٧. التوحيد، ص٦٢، ١٨٥، ومرّ في المجلّد الأوّل من هذا الشرح، في شرح حديث ١٨ من الباب الثاني.

السّلام: «والله واحد لا واحد غيره».

ثمّ اعلمْ انّ الإمام ـ عليه السّلام ـ أجاب عن ذلك السؤال بذكر خاصّة من خواصّ وحدة هذا الواحد الحقيقي: وهي انّ ذلك الواحد هو الّذي اجتمعتْ الألسُن السافلة والعالية ـ المقاليّة منها والحاليّة ـ واتّفقت الجبلاّت المختلفة والآراء المتشتّتة على تفرّده ووحدانيّته بحيث لايسع لأحد أن ينفي ذلك عن نفسه، ولايمكنه إنكاره والجحود به، وجُبِلت الفطرات على الإقرار بهذا، لأنّه ﴿ فِطرةَ اللهِ الَّتي فَطَرَ النّاسَ عَلَيها ﴾[1] وقد ورد: انّ الفطرة هي التوحيد[2]. وذلك لأنّه لايوجد من لايقول بوحدة مبدأ الكلّ ـ سواء كان من أهل الأديان الإلهيّة، أو من أصحاب الآراء الباطلة من الطبيعيّين والدهريّين والملاحدة وأحزابهم من الأمم العادلة عن الطريقة الإلهيّة ـ فانّهم بقاطبتهم[3] أثبتوا مبدأً للكلّ، متفرّداً بوحدة ليس في آحاد الكلّ، وهي الوحدة الجامعة سواء كان ذلك المبدأ نقطة أو وحدة أو طبيعة أو غيرها من الأهواء؛ بل أقول: جميع هذه الأُمم مُجمِعون على وحدة المبدأ الأوّل ـ تعالى شأنه ـ من حيث أنّه مستجمع لكافّة المحامد وجميع الأسماء الحسنى، لكن من حيث لايشعرون. وبهذا الّذي قلنا يتصحّح إيراد الاسم الله في قوله ـ جلّ وعلا ـ: ﴿ وَلَئِن سألتَهم مَن خَلقَ السّموٰاتِ والأرضَ لَيَقُولُنَّ الله ﴾[4] والدليل على هذا الّذي قلنا، وإن كان يطول ببسطه المقام، لكن نختصر[5] القول لِذَوي الأفهام ونقول:

لا ريب انّهم يقولون: إنّ آخر الدّور ينتهي الى الإنسان، وبالجملة، هم قائلون بالعلم والشعور والقدرة وسائر الصّفات الكماليّة لأنفسهم، ومن الواجب

---

١. الروم: ٣٠.

٢. التوحيد، ص٣٢٩؛ بحار، ج٣ ص٢٧٧؛ تفسير القمي، ضمن تفسير الآية ٣٠ من سورة الروم.

٣. بقاطبتهم: ـ م.

٤. لقمان: ٢٥

٥. نختصر: ينحصر د.

الضّروري بحكم البرهان القطعيّ موافقاً لما جاءت به الأنبياء، إنّ هذه الصّفات إنّما هي أظلال وظهورات لأنوار الأسماء الإلهيّة والصّفات الرّبوبيّة، كما في الخبر: «هل هو عالِمٌ قادرٌ إلّا انه وَهَبَ العِلمَ لِلعلماء والقُدرَة للقادرين»[1] وبالجملة، ما بالغير ينتهي الى ما بالذّات، وما يظهر بعد خفاء فهو ظاهر في مرتبة فوق ذلك الخفاء؛ فهم قائلون بذلك من حيث لايدرون ولايشعرون. وإلى هذا الذي بيّنّا، أشار القرآن في نظير[2] هذه الآية حيث قال تعالىٰ: ﴿ولَئِنْ سألتَهُم مَن نزَّلَ مِن السَّماءِ ماءً فَأَحْيَا بِهِ الأَرضَ مِنْ بَعدِ مَوتِها لَيَقُولُنَّ اللهُ قُلِ اَلحَمدُ للهِ بَلْ اَكْثَرُهُم لايعقِلُون﴾[3] فقد نصّ بالاسم الجامع الذي هو الله، وبأنّهم لايعقلون بما يقولون، وبأشياء أُخر من الإشارات التي ذكرنا[4].

ثمّ اعلمْ انّ من الأساتيد من قال في شرح هذا الخبر انّ: «المراد بالألسُن[5] الحاليةُ، لوجود المُشرِك بالمقال» ـ انتهى. أقول: لا حاجة الى هذا التخصيص، كما قد ظهر ممّا بيّنا. وذلك لأنّه لم يذهب أحد الى أنّ مبدأ العالَم إثنان كيف؟ ومن

---

١. شرح مسألة العلم لنصير الدين الطوسي، مسألة ١٥، ص٤٣؛ جامع الأسرار للسيّد حيدر الآملي، ص١٤٢ نقلاً عنه؛ القبسات للمحقق الداماد، ص٣٤٣ نقلاً عن الطوسي أيضاً وتمام الخبر على ما في شرح مسألة العلم هكذا: «ونعم ماقال عالم من أهل بيت النبوّة ـ عليهم السّلام ـ: «هل يسمّى عالماً وقادراً الّا لأنّه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين؟ وكلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم. والباري تعالى واهب الحياة ومقدِّر الموت. ولعلّ النمل الصغار تتوهّم انّ لله زُبانيَيْنِ، كما لها، فانّها تتصوّر انّ عُدمها نقصان لمن لاتكونان له»».

٢. نظير: نذير م ن د.

٣. العنكبوت: ٦٣.

٤. منها أنّ الإحياء بعد الموت هو الظهور بعد الخفاء منه. (هامش ر، ورق١١٤ وهامش س ورق٢).

٥. بالألسن: + الألسن د.

البديهي تقدّم الواحد. ونقل الخطيب الرازي في تفسيره الكبير[١] انّه: لم يذهب أحد من الأمم الى الشريك الحقيقي، نعم ذهبوا الى أثنوة خالق الخير والشرّ، مع إقرارهم بأنّ أهرمن مخلوق يزدان، وكذا ذهبوا الى الأقانيم لكن أقرّوا بأنّ الأقنوم الأوّل هو علّة الأقنومَيْن، الى غير ذ لك من أقوال أهل الشرك الجليّ والخفيّ؛ أعاذنا الله من جميع أنحائه بفضله القدسيّ[٢].

وأمّا سرّ «الفطرة على التوحيد»، والقول بالوحدانيّة، فقد سبق ما يشفي العليل ويروي الغليل، وسيجيء إن شاء الله المعين في شرح الباب المعقود لذلك[٣] ـ وفّقنا الله للوصول بحقّ الرسول وأهل بيت الرسول صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين الى يوم الدِّين ـ.

الحديث الثّالث

[في الواحد وأقسامه]

بإسناده عن المقدام بن شريح بن هاني، عن أبيه، قال: إنّ أعرابيّاً قام يوم الجمل الى أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ فقال: «يا أميرَ المؤمنين! أتقول انَّ اللهَ واحِدٌ؟» قال: فحمل النّاسُ عليه وقالوا: «يا أعرابيّ! أَما ترىٰ مافيه أميرُ المؤمنينَ ـ عليه السّلام ـ مِن تقسُّم القلبِ؟!» فقال أميرُ المؤمنين ـ عليه السّلام ـ: «دَعُوه! فإنّ الذي يُريدُهُ الأعرابيّ هو الذي نُريدُهُ مِنَ القَومِ» ثمّ قال: «يا أعرابيّ! إنّ القولَ في أنّ «اللهَ واحِدٌ» على أربعة أقسام: فَوَجهانِ منها لايَجوزانِ عَلىٰ الله عزّ وجلّ، ووَجْهانِ يثبتانِ فيه؛ فأمّا اللّذانِ لايَجوزانِ عَليهِ،

١. راجع في هذا المعنى: التفسير الكبير، ج٢ ص١١٢.

٢. القدسي: القدس م ن.

٣. يعني ما في الباب ٥٣ من كتاب التوحيد.

فَقَولُ القائل: «واحِدٌ» يَقصُدُ بِهِ بابَ الأعْدادِ، فهذا ما لايَجوزُ لأنّ مالا ثانيَ له، لايدخُلُ في باب الأعداد، أما تَرى أنّ الله قَد كفَّرَ مَنْ قال: ﴿ ثالِثُ ثَلاثَةٍ[1] ﴾؛ وقولُ القائلِ: «هُوَ واحِدٌ» مِنَ النّاس، يُريد به النَّوعَ مِن الجِنسِ، فهذا ما لايَجوزُ عَلَيهِ لأنّه تشبيه، وجَلَّ رَبُّنا عن ذلكَ وَتَعالى؛

وأمّا الوَجهانِ اللّذانِ يَثبُتانِ فيه، فَقَولُ القائِلِ: «انّه عزَّ وجلَّ واحِدٌ» لَيسَ لَهُ في الأشياء شِبهٌ، كذلكَ ربُّنا؛ وقولُ القائِلِ: «انّه عزَّ وجلَّ أحديّ المَعنىٰ يَعني بِهِ انّه لاينقسم في وجودٍ ولا عقلٍ ولا وهْمٍ، كذلك ربُّنا عزّ وجلّ.»

بيان: لعلّ الأعرابيّ هو الخضر[2] ـ عليه السّلام ـ ويحتمل أن يكون غيره. و «تقسُّمُ القلب» على «التفعّل»: هو تفرُّق البال لأجل الاشتغال بأمور القتال. و «الذي يُريدُه الأعرابي» هو صحّة القول بأنّ اللهَ واحِدٌ، على المعنى الذي يليق بجناب كبريائه عزّ شأنه. والذي يريده الإمام ـ عليه السّلام ـ مِن القوم هو القول بأنّ اللهَ واحِدٌ، فيتّحدانِ من هذا الوجه.

ثمّ ان تحقيق المقام يستدعي بسطاً من الكلام في ذكر الواحد وبيان أقسامه:

أمّا الأوّل، فاعلم انّ «الواحد» هو الذي لاينقسم من حيث انّه واحدٌ، فإمّا أن لاينقسم أصلاً لا في الوجود كما للجسم الى الهيولىٰ والصورة، وللمقدار[3] الى حصصه المقدارية؛ ولا في العقل سواء كان الى الأجزاء العقلية كما للماهيّات النوعيّة أو غيرها كما للنقطة الى الوجود والماهيّة، والأجناس العالية الى الفصول؛ ولا في الوهم الى الأجزاء المفروضة كما للزّمان؛ ولا بالذات كما لهذه الأمثلة؛ ولا بالعرض كما للأمور العامّة والحقائق الغير النوعيّة، وكانقسام الشيء بالجهات والحيثيّات.

---

١. المائدة: ٧٣.

٢. في باب الخضر عليه السّلام راجع: بحار ج١٣، ص٢٨١ و ٢٨٦.

٣. وللمقدار: والمقدارد.

وبالجملة، فـ«الواحِدُ» الذي لاينقسم في وجود ولاعقل ولا وهم، لا بالذات ولا بالعرض، هو «الواحد الحقيقيّ» والواحد بذاته[١] وسائر الأقسام واحدٌ من جهة دون جهةٍ، والواحد الحقيقيّ واحدٌ من جميع جهاته[٢]، فليس فيه جهةٌ جهةٌ ولا حيث وحيث، بل هو صرف الواحد وهو الله تعالى لا غيره.

وأمّا الثّاني، فاعلمْ انّ الوحدة إمّا أن يكون من شأنها أن تصير مبدأً للكثرة، أو ليس من شأنها ذلك. والمراد بصيرورتها مبدأ للكثرة هو انّها بحيث إذا اعتبرتْ مع أخرى تصير جزءاً ومعروضا لعدد الاثنين. ويسمّى الأول، بـ«الوحدة العددية» والثّاني، بـ«الوحدة الغير العدديّة».

والبرهان على وجود الوحدة الغير العددية هو انّ من البيّن وجود الوحدة العددية، ويجب من ذلك وجود الوحدة الغير[٣] العدديّة، لأنّ طبيعة الوحدة العددية مجعولة بالضرورة لمجعوليّة أفرادها: إمّا بالعرض للأفراد[٤] ـ كما هو رأي الجمهور ـ أو بالعكس من ذلك ـ كما هو عند أهل الحق ـ ومن المستبين عندهم انّ علّة الشيء لابدّ أن تكون من غير جنسه، فعلّةُ الوحدة العدديّة لاتكون من جنسها وإلّا لكان الشيء جاعلاً لنفسه وعلّةً لها وموجداً إياها، وذلك في جعل الطبائع بالذّات أظهر. ولا ريب انّ غير الوحدة العدديّة هي الوحدة الغير العددية، فوجب من ذلك وجودها بالضرورة.

ثمّ الوحدة العدديّة: إمّا أن تكون بالذّات، أو بالعرض. ونعني[٥] بما بالذات أن يكون ثبوتها للموصوف بها لذاته من دون تبعيّة[٦] أمرٍ ما من الأمور، وبما بالعرض

---

١. والواحد بذاته: ـ م ن د ب.

٢. جهاته: من جهاته د م.

٣. الغير: والأصح «غير» ولكن نثبته حفظاً للأمانة.

٤. للأفراد: الأفراد م.

٥. ونعني: ويعني ب.

٦. تبعيّة: معيّة د ن ب م.

أن يكون بخلافه وهو الكثرة بالذات. وقد يكون الواحد بالذات كثيراً بالعرض فهما يتعاكسان صدقاً.

ولننقل الكلام في «الواحد» ليتّضح حال الوحدة أيضاً، فنقول:

أمّا الواحد بالذات، فإمّا من شأنه وفي قوّته أن يتكثّر بالأجزاء وهي الّتي لا حمل فيها، أو بالجزئيات وهي الّتي يتحقّق الحمل فيها، أو ليس من شأنه ذلك؛ ونعني بقولنا: «من شأنه ذلك» انّ الموصوف بهذه الوحدة تكون في قوّة ذاته بل في مرتبة وحدته، فانّ الوحدة[١] التي تكون من طبقة والكثرة التي تكون من طبقة أُخرى لاتتقابلان ولايمتنع اجتماعهما أن يتكثّر بانضمام شيء اليه أو انفصاله عنه؛ ونعني بقولنا: «بل في مرتبة وحدته» انّ وحدته[٢] هذه هي جمعية تلك الكثرات التي بعده. لست أعني انّ تلك الكثرة خارجة من ذاته، بل أريد أنّها من مراتب تنزّلات ذاته وتطوّرات حقيقته وتقلّبات[٣] شؤونه وبالجملة، فما يتكثّر بالأجزاء هو الواحد بالوحدة الاتّصاليّة الّتي تتكثّر بالانفصال على مقاطعه بالأجزاء والأبعاض. والذي يتكثّر بالجزئيات هو الواحد بوحدة درجات الكليّات، ممّا ليس يفيد في غرضنا هنا الخوض فيها؛

وأمّا الذي ليس من شأنه ومن حيث درجته في الوجود أن يتكثّر ـ لا بالأجزاء ولا بالجزئيات ـ فهو الواحد بالوحدة الشخصيّة والواحد بالعدد وهو غير الواحد بالوحدة العدديّة، بل هو من أفراده وأقسامه، كما انّ الواحد الجنسي في الكليّات غير الواحد بالجنس، إذ الأوّل، من أقسام الواحد بالذات، والثاني، من أقسام الكثير بالذات، الواحد بالعرض.

ثمّ هذه الوحدة الشخصيّة على أقسام: وحدة دهرية، ووحدة قبل الدّهر

---

١. فانّ الوحدة ... في مرتبة وحدته: م ن.

٢. انّ وحدته: انّ الوحدة م د ن، فانّ الوحدة ب.

٣. تقلّبات: تعلّقات د.

سرمديّة، ووحدة بعد الدّهر، وهذه التي بعد الدّهر[١]: إمّا شائعة أو غير شائعة. وكلٌّ من الوحدة الدهريّة وما قبلها، يعبّر عنها في اصطلاحات إثولوجيا بـ«الوحدة المرسلة»[٢] ولا بأس في هذه الاصطلاحات إذا استبان الغرض عند أهل النجاة، وعسى أن يكون قد سمّاها مَنْ تَقدَّمَنا ويسمّيها مَنْ يأتي بعدنا، بغير ما اصطلحنا، وعسى أن توافق هذه بعض ما اصطلح عليه من سَبَقَنا.

والمراد بـ«الدهر» وعاء الحقائق[٣] الرّبوبيّة والأرواح العلويّة الواقعة فوق الزّمان والطبيعة[٤]؛ وبـ«ماقبل الدهر» الوعاء الأعلى المسمّى بـ«الأفق المبين» وهو وعاء[٥] الحقائق الإلٰهيّة والعقول القدسيّة والجواهر النوريّة الواقعة فوق الدهر؛ وبـ«مابعد الدهر»، وعاء الزّمان والمكان وعالم الطبيعة؛

ونعني بـ«الوحدة السرمديّة» مايكون الموصوف بها مع وحدة ذاته كلَّ الأشياء، ومع بساطته جامعاً لجميع حقائق الأسماء، ومع وحدة نوريّته[٦] جملة الأنوار العلمية، ومع وحدة حقيقته مجمع الحقائق الإلٰهيّة؛ لا انّ الكلّ منه له أبعاض وأجزاء، ولا انّ هاهنا معقولات هو مجموعها، ولا انّه يعمّها لعموم الأمور الكليّة لأفرادها، كما يمكن أن يسبق بعض هذه الى بعض الأوهام، بل هو مشتمل عليها اشتمالاً أشرف وأعلى وهي مندمجة فيه اندماجاً لايَعرف أحد له حدّاً وبالجملة، فلا كثرة فيه أصلاً بل هو بوحدته كلّ الأشياء؛

ونَعني بـ«الوحدة الدهريّة» مايكون الموصوف بها مع وحدة ذاته وبساطة

---

١. وهذه التي بعد الدهر: ـ ب.

٢. لم أعثر على هذا الاصطلاح في إثولوجيا. راجع ص ٢٠٠ فانّ فيها إشارات عليها.

٣. الحقائق ... والأرواح: للحقائق ولأرواح ب.

٤. والطبيعة: الطبيعة ب.

٥. وعاء: الوعاء م ن د.

٦. نوريته: النورية د.

قوّته محرِّكاً لجميع الموادّ أنواعاً من الحركات، وفاعلاً للأفاعيل المتفنّنة في المـوادّ ويفيض عليها الصّور حسب اختلاف الاستعداد.

و «الوحدة بعد الدهر» الشائعة، هي أن يكون الموصوف بها مع وحدة شخصه وملابسته[١] للاتّصال المقداري يتحصّص بالحَصص ويفعل بكلّه وبحـصصه فـعلَه المختصّ، مثل الماء فانّه يفعل التبريد وبالجملة، كل ما يخصّه من الأفعال على نسبة سواسيّة بينه وبين حِصَصه، وهو مع ذلك التكثّر[٢]، بـل كـثرة الأسـامي بكـليّته وكرويّته شخصٌ واحدٌ له حِصَص وأبعاض هي هذا الماء وذلك الماء؛ ومن[٣] هذا القبيل لكن أعلى منه وحدةُ الهيولىٰ عندنا، فانّها بتشخّصها المستفاد من فـاعلها فحسب، لها إرسال وشيوع لايضرّها اختلافُ الصّوَر وتكثّراتُها أقلّ ضررٍ، وكذا الوحدة الشخصيّة التي للجسم الكلّي عندنا، فانّه مـع تـفاوت أنـواعـه وتخـالف حِصَصه وأبعاضه واحدٌ شخصيّ بهيولاه وفاعلِه، وانّما الأنواع صارت له من قبل الصورة ومع ذلك لاتنثلم وحدته؛

وأمّا الوحدة الغير الشائعة فكوحدة أشخاص الأنواع الّتي عندنا من الكائنات المولّدات، فانّها لضيق[٤] درجتها ليس حكم بعضها ككلّها، إذ لايقال لعضو شخص إنساني انّه إنسان بخلاف الماء والمادّة.

ثمّ من الواجب أن تعلم انّ الوحدة الشخصيّة التي يتّفق لها التكمّم والتقدّر فهو يتكثّر لا بالذات ومن حيث شخصيّته، بل بـاعتبار كـمّيته التي يـلزمها التكـثّر والتعدّد لذاتها. فإذا كان هذا الواحد ممّا له نفس مجرّدة، ومن البيّن ممّا قد دريتَ في

---

١. شخصه وملابسته: شخصيته وملابصته م ن، شخصيته وملابسته د.

٢. التكثّر: التكثير م ن د.

٣. (ومن) من د.

٤. لضيق: لمضيق د.

تضاعيف الأقوال انّ النفس بجوهر ذاتها جوهرةٌ إذا توجّهتْ[١] نحو شيءٍمّا من الأشياء فهي كأنّها صارت ذلك الشيء الذي اليه البلاغ وانصبغتْ بأحكامه كلّ الانصباغ، فكانت يعرضها التكثّر باعتبار ذلك الواحد المتكمّم[٢] الشخصي حتى كأنّها تتبعّض بأبعاضه وتتصنّف بقواه وأعضائه كما هي، وناهيك هاهنا من السرّ الإلهي؛ وعسى أن يكون ذلك مرآةً لرؤية النفس الكلية في العالم الجسماني؛ فهي مع وحدتها الشخصيّة تتكثّر بهذه النفوس الجزئيّة. ثمّ إذا ترقّيتَ الى هذا الشاهق، واقتبستَ من ذلك الوميض البارق، تظهر لك مرقاة أعلى الى عالم العقل وفسحة[٣] درجته[٤] مع شدّة وحدته وكمال بساطته. والله الهادي.

بقي ها هنا أن تعلم شيئاً آخر أو أشياء، فاعلم أنّ لكلّ وحدة كثرة تقابلها ولا تجتمع معها، لكن تجتمع مع الكثرة الغير[٥] المقابلة لها ولا تنافيها، مثلاً الوحدة الجنسيّة لاتجتمع[٦] مع الكثرة الجنسيّة، لكن تجتمع مع الكثرة النوعيّة والكثرة الشخصيّة؛ وكذا لكلّ وحدة خواصّ لا توجد في أُخرى:

[كلام في ذكر خواصّ أقسام الوحدة]

فمن خواصّ الوحدة الّتي فوق الدّهر، انّها بحركتها التي تشبه السكون تصير مبدأ للعدد، وانّه لا كمال ولا بهاء إلّا وهي تجمعها، ولا شيء من الأشياء الّا وهو تحت حيطتها، وانّ الموصوف بها جامعٌ لجميع الحقائق ومستجمع لقاطبة الصّفات

---

١. توجهت: + به د.

٢. المتكمّم: المكمم س.

٣. فسحة: لسحة م ن.

٤. درجته: درجة د.

٥. والأصح «غير» وكذا في المواضيع الآتية ولكن نثبته على ماأثبته المصنف حفظاً للأمانة.

٦. لاتجتمع: ولاتجتمع د.

والأسماء الحسنىٰ ﴿ولِلهِ الأسْماءُ الحُسْنى فادْعُوهُ بِها[١]﴾ أي كلّما أردت اسماً تدعوه وتطلبه[٢] فهو لله، فادعوه بها[٣].

ومن خواصّ الوحدة الدهريّة، انّه لا فعل ولا تحريك إلّا وينسب الى صاحبها من أيّ شيء صدر ذلك الفعل.

ومن خواصّ الوحدة الشائعة، انّه لافعل يقابل الانفعال إلّا وهو يصدر عن صاحبها.

ومن خواصّ الوحدة الغير العدديّة، أنّها لاكثرة تقابلها، لأنّه لامعنى للكثرة الغير العددية، إذ العدد نفس الكثرة. وبهذه الخاصّة أشار مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ في الوجهين اللّذين يثبتان لله تعالى بقوله ـ عليه السّلام ـ: «وقولُ القائل انّه عزّ وجلّ أحديّ المعنى» يعني به انّه لاينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم.

ومن خواصّ تلك الوحدة الشّريفة انّها لا ثاني لها، إذ لوكان لها ثانٍ لكانت معدودة، «فكلّ مافرضته ثانياً فهو هو، لا غيره[٤]» وبذلك تبطل ذاتها لأنّ حقيقتها انّها لاتعدّ. والى هذه الخاصّة[٥] أشار الإمام ـ عليه السّلام ـ في بيان الوجهين اللّذينِ لايجوزانِ، بقوله[٦]: «فقولُ القائل واحدٌ يقصد به بابَ الأعداد، فهذا ما

١. الأعراف: ١٨٠.

٢. تدعوه وتطلبه: مدعوّه ومطلبه م ن.

٣. بها: كذا في النسخ والأولىٰ «به» فانّ الضمير يرجع الى «اسم» وعلى ما في النسخ فالضمير يرجع الى «الأسماء».

٤. الشيخ الإشراقي السهروردي: التلويحات، ص٣٥، في مجموعة في الحكمة الإلهية، بتحقيق هانري كاربين.

٥. الخاصة: الخامسة م ن.

٦. بقوله: يقول م ن.

لايجوز لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد[1]».

ومن خواصّها أيضاً، انّها لا شبه لها، إذ الشبه هو الثاني للشيء ولا ثاني لها. والى ذلك أشار الإمام ـ عليه السّلام ـ بقوله في أحد الوجهين اللّذين يثبتان: «فقول القائل انّه عزّ وجلّ واحدُ ليس له في الأشياء شبه».

ومن خواصّها، عدم تحقّق الخواصّ[2] الوحدة العدديّة فيها، إذ هما متقاسمان، والشيء لايوصف بخواصّ قسيمه.

ومن خواصّ الوحدة العدديّة انّ من أقسامها الذي بالعرض، هو الواحد بالنّوع والواحد بالجنس، فلايوجد ذلك في الوحدة الغير العدديّة. والى هذا أشار ـ عليه السّلام ـ في ذكر الوجهين اللّذينِ لايجوزانِ، بقوله: «وقولُ القائل هو واحدٌ من النّاس يريد به النوع من الجنس» ويمكن أن يرجع هذه الخاصّة الى الخاصّة الثالثة، وهي انّه لا شبه له، ويؤيّده، قوله ـ عليه السّلام ـ: «لأنَّه تَشبيةٌ وجلَّ ربُّنا عن ذلك».

فصل

في بيان الإستشهاد بقوله عزّ من قائل: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الذينَ قالُوا اِنَّ الله ثالث ثلاثَةٍ﴾[3] على نفي الوحدة العدديّة

اعلم انّه ـ عليه السّلام ـ استشهد على نفي الوحدة العدديّة عن الله سبحانه، بقوله: «أَما تَرى انَّ الله قَد كفَّر مَنْ قالَ انّه ثالِث ثلاثةٍ». وجه الاستشهاد انّ الآية وإنّ نزلتْ في تكفير القائلين بالأقانيم الثلاثة الّتي أحدها «أقنوم الأب»، لكنّ السياق على نفي مطلق القول المستلزم لأن يكون هو عزّ شأنه معروضاً لعدد

---

١. الأعداد: + فهذا ما لايجوز ن.

٢. الخواص (جميع النسخ) والأصحّ: «خواص».

٣. المائدة: ٧٣.

الثلاثة أو غيرها وجزءاً منها ومعدوداً من جملة وحداتها، فكلّ مَن قال فيه تعالى بحكم مستلزم لكونه جلّ وعلا جزءاً لمرتبة من الأعداد فقد دخل في هذا الكفر، بل كلّ من قال بعدديّة وحدته فهو كذلك ـ كما لايخفى ـ فانّ الوحدة العدديّة من شأنها أن تصير جزءاً للعدد وذلك كفرٌ، بحكم الآية والخبر.

فإن قلت: أليس الله تعالى يقول: ﴿مايكونُ مِنْ نَجوىٰ ثلاثةٍ اِلّا هُوَ رابِعُهُمْ وَلا خَمسَةٍ اِلّا هُوَ سادِسُهُم وَلا أدْنىٰ مِنْ ذٰلِكَ ولا أكثَرَ اِلّا هُوَ مَعَهُمْ﴾[١] فحكم بأنّه سبحانه رابع الثلاثة وسادس الخمسة، وحكم أيضاً بأنّه مع الأشياء، والمعيّة مستلزمة لعروض العدد؟

قلنا: فرقٌ هَيِّنٌ وَبَوْنٌ بيِّنٌ بين كون الشيء ثالث ثلاثة وبين كونه رابع ثلاثة. وذلك لأنّ ثالثهم معروضٌ وجزء لعدد الثلاثة، والله تعالى منزّه عن ذلك، وأمّا رابع الثلاثة فليس جزءاً لهذا العدد، بل صريح في المباينة. ثمّ انّه لامحذور في إطلاق الرابع والخامس عليه تعالىٰ لأنّهما وأمثالهما ليست من أسماء العدد بل لمراتب الوحدات، لأنّ اسم العدد هو الثلاثة لا الثالث.

وأمّا حديث «المعيّة»، فانّ المعيّة مستلزمة لعروض مرتبة من العدد هي أن تكون من الجانبَيْن: بأن تكون كما انّ هذا الشيء مع ذلك الشيء، كذلك يكون ذلك مع هذا، وفيما نحن فيه ليس كذلك لأنّ الله مَعَنا ولَسْنا نحن معَهُ، لأنّه مَعَنا بالإيجاد والغلبة والاستيلاء والقدرة، ونحن لسنا معه بهذه الوجوه وأمثالها، ومن حيث الوجود الذي هو أصل الأحكام، لأنّ المعلول انّما يكون بالعلّة لا مع العلّة، إذ الكلّ مستهلك لدَيْه و ﴿كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ اِلّا وَجْهَهُ﴾[٢] الكريم، تعالى شأنه العظيم.

---

١. المجادلة: ٧.

٢. القصص: ٨٨.

[شرح كلام الصدوق في بيان معنى الواحد]

ولنذكر كلام المصنّف ـ رضي الله عنه ـ في بيان معنى «الواحد» في محاورات أهل اللسان، مع مايحتاج اليه من الشرح والبيان، قال المصنّف ـ رحمه الله ـ :

سمعتُ مَن أثقُ بدينه ومعرفته باللغة والكلام، يقول: انّ قول القائل واحد وإثنان وثلاثة ـ إلى آخره ـ انّما وضع في أصل اللغة للإبانة عن كميّة ما يقال عليه.

هذا حقّ في الواحد العدديّ دون غير العددي، وإطلاق إبانة الكميّة على الواحد تجوُّزٌ باعتبار انّه مبدأ لها[1] بأن يصير جزءاً لها.

لا لأنّ له[2] مسمّى يتسمّى به بعينه.

بأن يكون إذا استعمل كلّ واحد من هذه الألفاظ فيه لايجوز أن يستعمل في غيره بل ليس كذلك.

أو لأنّ له معنىً سوى ما يتعلّمه الإنسان لمعرفة[3] الحساب ويدور عليه عقد الأصابع عند ضبط الآحاد والعشرات والمئين[4] والألوف.

معنى هذا واضح.

ولذلك[5] متى أراد مريد أن يخبر غيره عن كميّة شيءٍ بعينه سمّاه باسمه الأخصّ، ثم قرن لفظة الواحد به وعلّقه عليه، يدلّه به على كمّيته، لاعلى ما عدا ذلك من أوصافه.

---

١. مبدأ لها: مبدئها د.

٢. له: + معنى د.

٣. لمعرفة: بمعرفة (التوحيد).

٤. المئين: المئات (التوحيد).

٥. ولذلك: وكذلك (التوحيد).

ضمير الفاعل في قوله: «يدلّه به» يرجع الى «المريد»، والبارز المنصوب الى «الغير»، والمجرور الى التعليق والمقارنة. وهذه الجملة استيناف بيان لعلّة التعليق ولهذا لم يعطف.

ومِن أجله يقول القائل: درهم واحد، وانّما يعني به انّه درهمٌ فقط.

أي ولأجل ذلك الغرض يذكر الشيء ويقول: «درهم» ثم يقرن به لفظ «الواحد» لبيان الكميّة، فيعني به انّه أراد انّه «درهم فقط»، على انّ الوحدة لنفس الدرهم من غير ملاحظة وصف أو قيد. هذا أحد وجوه الواحد، وهو الواحد بالذات، أي الذي يعرضه الوحدة لابسبب غيره، والوجه الثاني هو ما أشار اليه بقوله:

وقد يكون الدرهم درهماً بالوزن ودرهماً بالضّرب فإذا أراد المُخبِر أن يخبر عن وزنه قال: «درهم واحد بالوزن» وإذا أراد أن يخبر عن [عدده[1] و] ضربه قال: «درهم واحد بالعدد ودرهم واحد بالضرب».

وهذا هو الواحد بالعرض.

أي باعتبار ملاحظة الوزن والضرب وعروضهما للدرهم.

وعلى هذا الأصل يقول القائل: «هو رجل واحد» وقد يكون الرّجل واحدا بمعنى انّه إنسان واحد ليس بإنسانَيْن ورجل ليس برجلَيْن وشخص ليس بشخصين.

يريد انّ هذا الذي قاله في الدرهم من الواحد بالذات والواحد بالعرض، جارٍ في الرّجل، فذكر الواحد بالذات، ثمّ ذكر الواحد بالعرض في قوله:

ويكون واحداً في الفضل، واحداً في العلم، واحداً في السّخاء، واحداً

---

١. عدده و: (التوحيد، ص٨٤).

في الشجاعة.

ثمّ بيّن[١] الأوّل بقوله:

فإذا أراد القائل أن يخبر عن كميّته، قال «هو رجل واحد» فدلّ ذلك من قوله على انّه رجل ليس برجلَيْن، وإذا أراد أن يخبر عن فضله قال: «هذا واحد عصره» فدلّ ذلك على انّه لاثاني له في الفضل، وإذا أراد أن يدلّ على علمه قال: «انّه واحد في علمه».

ثمّ ذكر انّ لفظ «الواحد» لا يدلّ على تلك الإضافات بقوله:

فلو دلّ قوله: «واحد» بمجرّده على الفضل والعلم، كما دلّ بمجرّده على الكميّة لكان كلّ مَن أطلق عليه ـ أي على الرّجل ـ لفظة «واحد» أراد فاضلاً لا ثاني له في فضله، وعالماً لا ثاني له في علمه، وجواداً لاثاني له في جوده، فلمّا لم يكن كذلك صحّ انّه بمجرّده لا يدلّ الّا على كميّة الشيء دون غيره.

ثمّ انّه زاد في توضيح المدّعى بالعطف على تالي الشرطية الأولى وهو قوله: «لكان كلّ مَنْ أطلق» فقال:

ولا كان لتقييده بالعلم والشجاعة معنى، لأنّه كان يدلّ بغير تلك الزيادة وبغير ذلك التقييد على غاية الفضل وغاية العلم والشجاعة فلمّا احتيج معه ـ أي مع لفظ الواحد ـ الى زيادة لفظٍ واحتيج الى تقييده بشيء صحّ ماقلناه.

ثمّ ذكر نتيجة هذه المقدّمات بقوله:

فقد تقرّر انّ لفظة القائل: «واحد» إذا قيل على الشيء دلّ بمجرّده على كميّته في اسمه الأخصّ ويدلّ بما يقترن به على فضل المقول عليه

١. بيّن: بنى م ن ونسخة بدل في د.

وعلى كماله وعلى توحُّده بفضله وعلمه وجُودِه.

ثمّ ذكر انّ الوحدة من جهةٍ لاتستلزم الوحدة من جهات أُخرى، فقد يتّفق أن يكون واحداً من هذه الجهات وقد لايكون، فقال:

وتبيّن ان الدرهم الواحد قد يكون درهماً واحداً بالوزن، ودرهماً واحداً بالعدد، ودرهماً واحداً بالضرب.

هذه مادّة اجتماع الوحدات، وأمّا الافتراق فذكره بقوله:

وقد يكون بالوزن درهَمَيْن وبالضّرب درهماً واحداً ويكون بالدّوانيق ستّة دوانيق ـ هي جمع دانق معرّب ـ وبالفلوس ستّين فلساً ويكون[1] بالأجزاء كثيراً.

ثمّ أنّه[2] أراد أن يبيّن انّ الواحد الذي في الخلق ليس واحداً حقيقيّاً من جميع الوجوه، وذلك لأن له أبعاضاً وأجزاءً، وأقلّ ذلك انّ له مثلاً وذلك ينافي الوحدة الحقيقية، فقال:

وكذلك يكون العبد عبداً واحداً ولايكون عبدَيْن بوجه، ويكون شخصاً واحداً ولايكون شخصَيْن

هذا هو الواحد بالذات الّذي دلّ بمجرّده على الكميّة.

ويكون ـ أي ذلك العبد ـ أجزاءً كثيرة وأبعاضاً كثيرة كلّ بعض من أبعاضها يكون جواهر كثيرة.

فأبعاضه هي أعضاؤه وهي مركبّة من جواهر متعدّدة كاللّحم والعَظْم والعَصَب وغير ذلك.

---

١. ويكون: فيكون د.

٢. انّه: ـ ب.

متّحدة اتّحد بعضهاببعض، وتركّب بعضها مع بعض، ولايكون العبد واحداً وإن كان كلّ واحد منّا في نفسه انّما هو عبد واحد. وانّما لم يكن العبد واحداً لأنّه ما من عبد الّا وله مثل في الوجود أو في المقدور.

أي المفروض أو في الإمكان لأنّه يلازم المقدوريّة. ثمّ ذكر وجه كون العبد ليس بواحد حقيقيّ، فقال:

وانّما صحّ أن يكون للعبد مثل لأنّه لم يتوحّد بأوصافه الّتي من أجلها صار عبداً مملوكاً.

وذلك لأنّ الطبيعة الّتي أمكن لها كمالات بحسب درجتها من الوجود، إذا لم تستوفِ تلك الكمالات في فردٍ واحدٍ اقتضتْ من نفسها واستدعتْ من جاعلها أن تكون لها أفراد متكثّرة حتّى تتمّ لها تلك الكمالات المتصوّرة في حقّها، لأنّ الله حكم أن يُؤتى كلُّ ذي فضل فضلَه ويُعطى كلُّ مستحقّ حقَّه. ثم أثبت الوحدة الحقيقية لله جلّ مجده لكونه متوحِّداً بالأسماء الحسنى والصّفات العليا، فلا ثاني له من هذا الوجه قطعاً، فقال:

ووجب من ذلك[1] أن يكون الله عزّ وجلّ متوحِّداً بأوصافه العلى وأسمائه الحسنى ليكون إلهاً واحداً.

لأنّ كلّ ما يليق به من المحامد فهو حاصل له وليس له حالة منتظرة، فلا فرد لوجوب الوجود سواه.

فلا يكون[2] له مثل، ويكون واحداً لاشريك له ولا إله غيره.

ثمّ ترقّى من ذلك وأثبت أن ليس لله تعالى ثانٍ من حيث صفاته، كما أنّه ليس له

---

١. من ذلك: لذلك (التوحيد، ص ٨٥)

٢. فلايكون: ولايكون (التوحيد).

ثانٍ من حيث ذاته، فقال:

فالله تبارك وتعالى إله[١] واحد لا إله إلّا هو، وقديم واحد لاقديم الّا هو، وموجود واحد ليس بحالٍّ ولا محلٍّ ولا موجود كذلك الّا هو، وشيء واحد لايجانسه شيء، ولا يشاكله شيء، ولا يشبهه شيء، ولا شيء كذلك الّا هو.

تفسير الموجود بأنّه: «لا حالٌّ ولا محلّ» إشارة الى انّ إطلاق «الموجود» على الله انّما يصحّ بمعنى غير فاقد لشيء ولا غائب عن شيء، بل هو مع كلّ شيءٍ بلا مَحلّيّة ولا حالّيّة؛ فافهم.

ثم بيّن انّ الواحد الحقيقيّ من خواصّه أن لاينقسم أصلاً، فقال:

وكذلك موجود غير منقسم في الوجود ولا في الوهم.

بمعنى الفرض ليشمل العقل والوهم إذ لو انقسم لم يكن واحداً حقيقيّاً.

وشيءٌ لا يشبهه شيء بوجه، وإلهٌ لا إله غيره بوجه.

هذا تأكيد للسوابق. ثمّ بيّن انّ هذا الواحد ممّا يقال عليه «الواحد بالذّات» و «بذاته» وقد عرفتَ معنى «بالذّات» ومعنى «بذاته» أن لايكون واحداً بعروض الوحدة له، والى ذلك أشار بقوله:

وصار قولنا: «يا واحد، يا أحد» في الشريعة اسماً خاصّاً له دون غيره ولا يسمّى به إلّا هو ـ لأنّه إذا أطلق مجرّداً يراد هو تعالى منه ـ كما انّ قولنا: «الله» إسم لايسمّى به غيره.

ثمّ انّه ـ رضي الله عنه ـ عقد فصلاً آخر لبيان قوله ـ عليه السّلام ـ في الوجهَيْن الّذين لايجوزانِ قول القائل: «واحد، يقصد به باب الأعداد» واستشهد بقوله عزّ

---

١. إله: ـ التوحيد.

وجلّ: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الذينَ قالُوا اِنَّ اللهَ ثالِثُ ثَلٰثَةٍ ﴾[١] فأراد أن يجمع بينه وبين قوله عزّ من قائل: ﴿ ما يكون مِنْ نجوىٰ ثَلٰثَةٍ اِلّا هُوَ رابِعُهُمْ ﴾[٢] على طريقته مِن ظاهر أرباب اللّسان، فقال:

فصل آخر ـ في ذلك

وهو أنّ الشيء قد يُعَدُّ مع ما جانَسَه وشاكَلَه وماثَلَه، يقال: هذا رجلٌ وهذانِ رجلان وثلاثة رجالٍ، وهذا عبد، وهذا سواد، وهذان عبدان، وهذان سوادان.

هذه أقسام الواحد بالعرض والكثير بالذات. ولأجل هذا الاتّحاد والمغايرة معاً يجوز أن نجمع طائفة تصير معروضاً[٣] لمرتبة من الأعداد، فما لم تكن تلك المغايرة وذلك الاتحاد في معنى من المعاني لم يمكن الجمع في معنى منَ المعاني؛ فالمتغايرانِ بالذّات إن اتّحدا في الجنس فتجانسان، أو في النوع فتماثلان، أو في عارض من العوارض فتشاكلان. والتمثيل بـ«الرّجل» للتجانس من التجوُّز، وكذا بـ«السواد» للتشاكل، والظاهر «الأسود» وهو تسامحٌ شائع[٤]. وبالجملة، فبحكم الاتّحاد يجوز الجمع بين إثنَين من هذه أو اكثر، وبحكم عدم الاتّحاد في معنى من المعاني لايجوز أن يقال: هذان إلٰهان، إذ لا مجانس له ولا مماثل ولا مشاكل يصحبه والى ذلك أشار بقوله:

ولا يجوز على هذا الأصل أن يقال: هذانِ إلٰهان، إذ لا اله الّا الله[٥].

---

١. المائدة: ٧٣.

٢. المجادلة: ٧.

٣. كذا في النسخ والأصحّ «معروضة».

٤. شائع: سائغ د ر.

٥. الله: اله واحد (التوحيد).

فـ«الله» لايعدّ على هذا الوجه بوجه[1].

ثمّ انّه بيّن صحّة أن يكون هو سبحانه وتعالى معدوداً على زعمه، بقوله:

وقد يُعَدُّ الشيء مع ما لايجانسه ولا يشاكله، يقال: هذا بياض وهذان بياضان وسوادان[2]، وهذا مُحدَث وهذان محدَثان.

وهو اشتباه منه رضي الله عنه؛ لأنّ السّواد والبياض وإن لم يكونا تحت جنس قريب، لكنّهما داخلان تحت الجنس البعيد، وذلك كاف في التجانس، والمُحدَثان يشتركان في صفة الحدوث فهما متشاكلان؛

وهذان ليسا بمُحدَثَين ولا بمخلوقَيْن، بل أحدهما قديم والآخر مُحدَث، وأحدهما ربٌّ والآخر مربوب.

هذا أيضاً غير صحيح، لأنّ لفظة «هذان» وإن جمع «الربّ والمربوب» و«القديم والمحدث» لكنّه بطريق السّلب، فكما أنّه نفى اجتماعهما في صفة الحدوث كذلك نفى اجتماعهما مطلقاً. ثمّ إذا مهّد هذه المقدّمة، قال:

فعلى هذا الوجه يصحّ دُخوله في العدد، وعلى هذا النحو قال الله تبارك وتعالى ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوىٰ ثَلٰثَةٍ إلّا هُوَ رابِعُهُمْ ولا خَمْسَةٍ اِلّا هُوَ سادِسُهُمْ وَلا اَدْنىٰ مِنْ ذٰلِكَ وَلا اَكْثَرَ اِلّا هو مَعَهُم أيْنَ مَاكانُوا﴾[3] ـ الآية.

وأنت قد عرفت الحقّ والصواب في ذلك. ثمّ انّه ذكر انّ قول «الرّابع» و«السادس» على «الله» انّما هو للدّلالة على انّه «سادس» فقط لا أنّه «سادسهم» في معنى يجمعه وإيّاهم.

---

١. لايعدّ ... بوجه: ولا يدخل في العدد من هذا الوجه بوجه (التوحيد).

٢. بياضان وسوادان: بياض وسواد (التوحيد).

٣. المجادلة: ٧.

وكما انّ قولَنا: «فلان[١] انّما هو رجل واحد» لا يدلّ على فضله بمجرّده، فكذلك قولنا: «فلان لا ثاني له[٢]» لا يدلّ بمجرّده الّا على كونه ـ أي ثبوته وحصوله ـ وانّما يدلّ على فضله متى قيل انّه ثانيه في[٣] الفضل أو في الكمال أو العلم.

الى هنا تمام بيان معنى الواحد على ماسبق في أوّل الفصل.

[شرح كلام الصّدوق في التوحيد والموحِّد وبعض صفاته تعالىٰ]

ثمّ انّه شرع في بيان معنى «التوحيد» و «الموحِّد»، فقال في معنى «التوحيد»:

فأمّا توحيد الله ـ تعالى ذكره ـ فهو توحُّده[٤] بصفاته العلى وأسمائه الحسنى ولذلك كان[٥] إلٰهاً واحداً لا شريك له ولا شبيه.

تفسير «التوحيد» بـ «التوحُّد» إمّا على التوسُّع، بمعنى انّ التوحيد يتعلّق بتوحُّده بالصفات وتفرُّده بالكمالات؛ وإمّا للإشعار بأنّ التوحيد الحقيقي هو أن لايلاحظ غيره سبحانه، فالتوحيد عبارة عن التوحُّد؛ وإمّا لأجل أن لايتوهّم انّه تعمُّل وتصنُّع في الله، بل التوحيد ثابت له وإن لم يكن موحِّد كما قيل[٦]:

ما وحَّد الواحدَ مِن واحِدٍ إذ كلّ مَنْ وَحَّدَه جاحدُ
توحيدُهُ إيّاه توحيدُه ونعت مَن ينعته لاحِدُ

---

١. فلان: ـ (التوحيد).
٢. لا ثاني له: ـ ر.
٣. ثانيه في: ثانيته من د.
٤. توحُّده: توحيده (التوحيد).
٥. ولذلك كان: ولذا كان د، كان كذلك (التوحيد).
٦. القائل هو الشيخ عبدالله الأنصاري في الباب الآخر من منازل السائرين.

وبالجملة، فتوحُّده بالصفات والكمالات هو الّذي اضطرّ القول بأنّه إله واحد لا شريك له ولا شبيه له ذاتاً وصفة وفعلاً، إذ وجودهما ينافي توحُّده تعالى وقد دلّ وجوب الوجود على توحُّده، هذا خلفٌ لايمكن. وفي نهج البلاغة: «التوحيد أن لاتتوهّمه[١]» وفي الخبر: «كلّ ما ميّزتُموه بأوهامكم في أدقّ معانيه فهو مخلوقٌ مثلكم، مردود اليكم[٢]» وقد سبق منّا في هذا المقام فنون من الكلام، فتذكّرْ.

ثمّ شرع في بيان معنى «الموحِّد» فقال:

والموحّد هو مَن أقرّ به على ما هو عليه عزّ وجلّ من أوصافه العلى وأسمائه الحسنى على بصيرة منه ومعرفةٍ وإيقان وإخلاصٍ، وإذا كان ذلك كذلك فمن لم يعرف الله عزّ وجلّ[٣] متوحِّداً بأوصافه العلى وأسمائه الحسنى، ولم يقرّ بتوحّده بأوصافه العلى[٤] فهو غير موحِّد.

اعلمْ انّ للتوحيد مراتب وطبقات، والنّاس متفاوتون في ذلك، ولكلٍّ درجات، لكنّ المشترك بين تلك المراتب هو الذي أشار اليه المصنّف ـ رضي الله عنه ـ والموحِّد على الإجمال هو الذي أقرّ بالله تعالى على ماهو عليه من أوصافه الحسنى بنور قلبيّ ومعرفةٍ بهذا الإقرار، حيث علم مايقول سواء كان بالتقليد أو البرهان وبإيقانٍ منه حيث لايزول بتشكيك المشكِّك ولا يسمع اليه، وبإخلاصٍ منه حيث يكون ذلك الاعتقاد خالصا من شائبة الاضطرار والإجبار. فمَنْ لم يعرف الله متوحِّداً بالصفات والأسماء الحسنى فليس بموحِّدٍ أصلاً، لكن كمال التوحيد هو نفي الصفات وإثبات المثمرات. والمراد بالنّفي هو سلب نقائضها وأن ليس لها ثبوت عيناً أو زيادة.

وربّما قال جاهل من النّاس: انّ مَن وحّد الله وأقرّ انّه واحد فهو

---

١. نهج البلاغة، حكمة ٤٧٩.

٢. أشرنا الى مآخذه في ص٦، فراجع.

٣. وجلّ: + معترفاً د.

٤. ولم يقرّ ... العلى: ـ د.

موحِّدٌ وإن لم يصفه بصفاته التي توحّد بها، لأنّ مَن وحّد الشيء فهو موحِّدٌ في أصل اللغة؛ فيقال له أنكرْنا ذلك، لأنّ مَن زعم انّ ربّه إلٰه واحدٌ وشيء واحدٌ، ثمّ أثبت معه موصوفاً آخر بصفاته التي توحّد بها فهو عند جميع الأُمّة وسائر أهل الملل ثنويّ غير موحِّد، ومُشرِكٌ مشبّهٌ غير مُسلِمٍ، وإن زعم انّ ربّه إلهٌ واحد وشيء واحد وموجود واحد.

السؤال والجواب غنيّان عن الشرح. ولفظة «وَإنْ» في الموضعين وصلية. أقول[١]: وعلى هذا الأصل فكلّ من زعم انّ اشتراكه تعالى في هذ الصفات مع الخلق معنويّ فهو داخل في هذا الحكم.

وإذا كان كذلك وجب أن يكون الله تبارك وتعالى متوحِّداً بصفاته التي تفرّد بإلٰهيّته[٢] من أجلها وتوحّد بالوحدانية لتوحّده بها ليستحيل أن يكون إلٰه آخر ويكون الله واحداً والإلٰه واحداً، لا شريك له ولا شبيه، لأنّه إن لم يتوحّد بها كان له شريك وشبيه.

أي وإذا كان القول بثبوت تلك الأوصاف لغير الله تعالى شركاً وتشبيهاً، والله سبحانه لاشريك له ولاشبيه، فوجب أن يكون هو جلّ جلاله متوحّداً بهذه الصفات التي هي صفات الألوهيّة التي تفرَّد بها من أجل استجماعيّته لتلك الصفات، وتوحَّد بالوحدانيّة لأجل توحّده بهذه الصفات، وعدم تحقّقها في غيره تعالى لاستحالة أن يكون إله آخر موصوف بهذه الصّفات.

وقوله: «ويكون» بالنصب عطفاً على مثله في «أن يكون». وانّما قلنا: «وجب

---

١. جوابه ماروي عن الصادقين عليهما السّلام في حقّه تعالى: «خارج عن الحدّين حدّ الإبطال وحدّ التشبيه» والتشبّث في هذا الكلام العميق الوجيز يعطي التجويز والرخصة في القول بالاشتراك المعنوي؛ تبصّرْ. نوري. (ر. ورق١١٧)

٢. بإلٰهيّته: بإلٰهية م د، بالإلٰهيّة (التوحيد).

ذلك» لأنّه إن لم يتوحّد بها كان له شريك وشبيه، وقد دلّتْ البراهين على استحالتها.

كما انّ العبد لمّا لم يتوحّد بأوصافه التي من أجلها كان عبداً كان له شبيه ولم يكن العبد واحداً وإن كان كلّ واحد منّا عبداً واحداً ـ هذا التمثيل واضح ـ وإذا كان كذلك فمَن عرفه متوحِّداً بصفاته وأقرّ بما عرفه واعتقد ذلك كان متوحِّداً، وبتوحيد ربّه عارفاً.

هذا تفريع لجريان حكم «التوحيد» في «الموحِّد»، ومعناه انّه إذا كان التوحيد كذا فالموحِّد يكون كذا.

والأوصاف التي توحّد الله عزّ وجلّ بها وتوحَّد بربوبيّته لتفرُّده بها، هي الأوصاف التي يقتضي كلّ واحد منها أن لايكون الموصوف بها إلّا واحداً[1]، لا يشاركه فيه غيره ولا يوصف به إلّا هو.

يريد انّ ذاته تعالى كما تقتضي التوحّد[2] بصفاته العلى والتفرّد بأسمائه الحسنى، كذلك له صفات تقتضي هي أن يكون الموصوف بها واحداً

وتلك الأوصاف هي كوصفِنا له بأنّه موجود واحد، لايصحّ أن يكون حالّاً في شيء، ولا يجوز أن يحلّه شيء، لايجوز[3] عليه العدم والفناء والزّوال، مستحقّ للوصف بذلك بأنّه أوّل الأوّلين وآخر الآخرين.

جملة «لايصحّ» وكذا جملة «لايجوز عليه» وصفان للموجود، جيء بهما للكشف والتفسير. وجملة «ولايجوز» عطف على «لايصحّ» لتمام الوصف. وقوله:

---

١. الّا واحداً: + منها د.

٢. التوحّد: التوحيد م ن د ب.

٣. لايجوز: ولا يجوز (التوحيد).

«مستحقّ» نعتٌ جيء به للتفريع. وقوله: «للوصف» متعلّق بالاستحقاق. و «الباء» في «بذلك» للسببيّة، وفي «بأنّه» لصلة الوصف، أي مستحقّ بسبب انّه موجود بهذا المعنى للوصف بأنّه أوّل الأوّلين.

أمّا بيان ذلك على الإجمال: فبأنّ «الموجود» الذي هو أحد أوصافه تعالى انّما هو بمعنى انّه لايصحّ أن يكون حالاً كالصّور ـ علميّة كانت أو غيرها ـ و كالأعراض. ولا يصحّ أيضاً أن يكون محلّاً لشيء وإن كان لأوصافه المختصّة به كالجواهر وغيرها. ولايجوز عليه العدم والفناء في مرتبة من مراتب الوجود والشهود، أو بمعنى انّه لايجوز عليه العدم السابق والفناء اللّاحق، والزوال من حالة الى أُخرى، ومرجعها الى معنى واحد. ولا شكّ ان هذا المعنى من الموجود لايوجد في غيره تعالى؛ إذ لو كان غيره موجوداً بهذا المعنى لكان يعرضها الأثنوة فيصيران محلّاً، هذا خلف؛ ولكان أحدهما مسبوقاً بالعدم، إذ الواحد متقدّم بالطبع. وقد اعتبر في معنى الموجود انّه ليس محلّاً ولا يجوز عليه العدم؛ فاستحق بذلك لأن يكون أوّل الأوّلين بمعنى أن يكون هو أوّل ما يُرى من كلّ شيء وكذا آخر ما يُرى من كلّ أوّل، فهو «الأوّل» و «الآخر» إذ لو لم يكن كذلك لكان يعرضه العدم في مرتبة من المراتب، هذا خلف لمقتضى تفسير «الموجود»؛ فافهمْ.

قادر يفعل ما يشاء، ولا يجوز عليه ضعف ولا عجز، مستحقّ للوصف بذلك بأنّه أقدر القادرين وأقهر القاهرين.

قوله: «قادر» خبر بعد خبر لقوله: «بأنّه موجود» وباقي العبارات على قياس ما مرّ. ثم البيان في ذلك: انّ «القادر» الذي يصحّ أن يكون من أوصافه تعالى هو بمعنى انّه يفعل ما يشاء، أي كلّ ما من شأنه أن تتعلّق اليه المشيّة من أيّ فاعل كان، ولا يجوز عليه الضعف والعجز والعناء: أما الضّعف فبأن تتناهى قوّته الى حدٍّ مّا؛ وأمّا[1] العجز فبأن لاتصل قوّته الى مرتبة من المراتب الممكنة للوجود بالإمكان[2]

---

١. وأمّا: فأمّا د م.

العام، وأن تشذّ درجة من درجات القدرة عن قدرته. والقادر بهذا المعنى يستحقّ للوصف بأنّه «أقدر القادرين»، بمعنى انّه ليس مقدورٌ من المقدورات إلّا وقد وصلتْ قدرته اليه، وليست مرتبة من مراتب القدرة الّا وهي مستهلكة لديه.

عالم لايخفى عليه شيء، ولا يعزب عنه شيء، ولا يجوز عليه جهل ولا سهو ولا شكّ ولا نسيان، مستحقّ للوصف بذلك بأنّه أعلَم العالمين.

هذا أيضاً خبر بعد خبر. والبيان في ذلك: انّ معنى «الله عالِمٌ» انّه لايخفى عليه شيء بأن لايصل اليه علمه تعالى أصلاً، ولا يغيب عنه شيء بأن لا يصل هو اليه سبحانه ولا يدركه؛ «ولا يجوز عليه جهل»: بأن لايعلم لكن بعد مدّة أو بعد ممارسة و تعلُّم عَلِمَ؛ ولا يجوز عليه «سهو»: بأن يغلط ويحسب شيئاً مكان شيء؛ «ولا شَكٌّ»: بأن لا يعلم الشيء على ما هو عليه؛ «ولا نسيانٌ»: بأن يجهل بعد ما عَلِمَ؛ وكلّ ما كان علمه كذلك فانّما يكون بذاته، وكل ما هو بذاته فهو مبدأ وعلّة لما ليس بذاته، فكلّ علم سوى هذا العلم فهو مكتسب منه، وكلّ مكتسب من شيء فهو محيطٌ به، وهذا معنى «أعلم العالِمين»، أي ليس عالمٌ من العلماء إلّا وقد اكتسب منه مُناه وليس علم من العلوم إلّا وهو أعطاه.

حيٌّ لايجوز عليه موت، ولا نوم، ولا يرجع اليه منفعة، ولا يَنالُه مضرّة، مستحقّ للوصف بذلك بأنّه أبقى الباقين وأكمل الكاملين.

وجه مقابلة النوم للحياة لأنّه «أخ الموت»؛ وأمّا عدم رجوع المنفعة وعدم نيل المضرّة في مقابلتها فمشكل، اللّهمّ إلّا أن تعنى بالمنفعة والمضرّة، اللذّة والألم، ولعلّه كذلك، لأنّهما مختصّان بذوات الحياة الغير الذاتيّة. وهذه الفقرة كالسابقة لفظاً ومعنىً، والبيانُ، البيانُ، والحلُّ الحلُّ.

فاعل لايشغله شيء عن شيء، ولا يعجزه شيء، ولايفوته شيء،

---

٢. بالإمكان: للإمكان د.

مستحقّ للوصف بذلك بأنّه إله الأوّلين والآخرين وأحسن الخالقين وأسرع الحاسبين.

كل فاعل سوى الله سبحانه، فانّما يفعل فعلاً بجهة فيه تناسب ذلك المفعول ـ كما تقرّر في مَظانّه ـ فإذا كان فاعلاً لأمور، فانّما يتأتّى ذلك بجهات يحاذيها، فتشغله تلك الجهة عن تلك الجهة، لأنّه من تلك الجهة انّما يشغل بذلك الشيء ولا يصل الى الشيء الآخر؛ وأمّا الله سبحانه فليس فيه جهة وجهة، ولا حيثُ وحيثُ، فلا يشغله شأن عن شأن، فيستحقّ بسبب ذلك للوصف بأنّه «إلـه الأوّلين والآخرين» حيث لايشغله فعل الأوائل عن الثواني، بل الكلّ عنده على نسبة سواسيّة. ولا يعرف هذا الذي حقّقنا الّا الراسخ في الحكمة المتعالية.

وأيضاً، هو سبحانه فاعل بمعنى انّه لا يصيّره شيء عاجزاً عن إيجاده تعالى إيّاه، فيستحقّ بذلك للوصف بأنّه «أحسن الخالقين»، إذ ليس فوق ذلك مرتبة للفاعليّة.

وأيضاً، هو جلّ وعلا فاعل بمعنى لايفوته شيء من خلقه بأن لايحصيه ولا يجعله في سلسلة مجعولاته المترتّبة اليه تعالى، فيستحقّ بذلك للوصف بأنّه «أسرع الحاسبين» إذ لا حاسب إلّا وفي قوّته أن يفوت شيء من حسابه، وتكون محسوبة في سلسلة من الأسباب والمسبّبات المترتّبة من لدنه الّا الله عظيم الشأن.

غنيٌّ لايكون له قلّة: أي نقصان في ذات أو كمال أو فعل **مستغنٍ لايكون له حاجة** الى خلقه في حال من الأحوال حتّى في خلقه إيّاهم. **عدلٌ لاتلحقه مذمّةٌ ولا ترجع اليه منقصة:**

إذ هو سبحانه على صراط مستقيم فلا تلحق اليه مذمّةٌ بسبب الميل الى الإفراط، ولا منقصةٌ بسبب التفريط.

حكيم لاتقع منه سفاهة: بأن يكون فعله لغواً أو عبثاً أو باطلاً. **رحيمٌ لا يكون له رقّةٌ،** كما يكون الرّحيم من الخلق كذلك. **حليمٌ لا تلحقه مَوْجدةٌ ولا تقع منه عجلةٌ:** «الموجدة»: الطيش والاضطراب في الغضب وإرادة سرعة الانتقام، **مستحق**

للوصف بذلك بأنّه «أعدل العادلين»: تفريع على كونه تعالى عـدلاً، و «أحكـم الحاكمين»: تعقيب لكونه سبحانه حكيماً، و «أسرع الحاسبين» هكذا في النسخ وهو لا يستحق التفريع على مايستحقّه.

وذلك لأنّ أوّل الأوّلين لايكون إلّا واحداً[1]، وكذلك أقدر القادرين وأعلم العالمين وأحكم الحاكمين وأسرع الحاسبين، وكلّ ما جاء على هذا الوزن فصحّ بذلك مـا قـلناه وبـالله التـوفيق ومـنه العـصمة والتسديد[2].

ذلك إشارة الى أنّ هذه الصفات التي هي أوّل الأوّلين وأمثالها المـتسبّبة عـن الأوصاف التي هي «الموجود» و «القادر» و «العالم» ونظائرها، انّما يـقتضي كـلّ واحد منها أن يكون موصوفه واحداً، لأنّ أوّل الأوّلين مثلاً يمتنع أن يكون غير واحد، والّا لم يتحقّق ما يصدق عليه أوّل الأوّلين بالحقيقة، لأنّ معناه أوّل مِنْ كلّ ما هو أوّل، فإن لم يشمل ذلك الجمع هذا الآخر المفروض شركتُه في هذا الوصف، فلم يصحّ الاسم بحقيقته، لأنّه قد شذّ منه شيء ليس بالنسبة اليه بأوّلٍ، وإن شمله فلم يتعدّد، وكذلك الصِّيغ الباقية بعينها، فصحّ ما قصدناه.

---

١. واحداً: واحد د.

٢. التسديد: التشديد م د.

الباب الرّابع

في تفسير «قل هو الله أحد»

وفيه أحد عشر حديثاً:

الحديث الأوّل

[إشارة إلى تنزّلات الحقائق العلمية والأنوار الإلهيّة]

بإسناده عن أبي البَختري وهب بن وهب القُرَشيّ، عن أبي عبدالله الصادق جعفر بن محمّد، عن أبيه[1] محمد بن[2] عليٍّ الباقر ـ عليهم السّلام ـ في قول الله تبارك وتعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ﴾[3] قال: «قُلْ» أي أَظهِرْ ما اَوحينا اليك ونبّأناك به بتأليف الحروف التي قرأناها لك ليهتدي[4] بها ﴿أو اَلْقى السَّمْعَ وَهُوَ شَهيدٌ﴾[5].

«الباء» التي في قوله: «بتأليف الحروف» إمّا بمعنى «مِنْ» لبيان الموصول: أي

---

١. عن أبيه: ـ د.

٢. بن: ـ م د.

٣. الاخلاص: ١.

٤. ليهتدي: لتهدي د.

٥. ق: ٣٧.

أظهِرْ الذي أوحينا اليك من تأليف الحروف المقروءة لك؛ وإمّا للسببيّة: أي أظهِرْ الحقائق التي ألقينا في قلبك بوساطة الحروف المقرؤة لك؛ وإمّا للملابسة: أي أظهِر المعاني والأنوار الملقاة اليك متلبّسة[1] بلباس الحروف المقروءات مكتسية بكسوة الألفاظ والكلمات؛ وإمّا صلة للإظهار: أي أظهِر هذه بتأليف الحروف. وذلك يوُهِم كون المؤلّف هو النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ مع انّ الإجماع، بل الضّرورة من الدّين حاكمٌ بأنّ القرآن كلام الله وتأليفه سبحانه، فالوجه في ذلك بحيث لاينافي هذا المُجمَع عليه أن تعلم أوّلاً انّ للحقائق العلميّة والأنوار الإلهيّة تنزّلاتٍ شتّى في صور لاتتناهى:

منها، في هياكل الأعيان والماهيّات؛

ومنها، في قوالب الألفاظ والحروف العاليات؛

ومنها، في كسوة الأعداد والواحدات؛

ومنها، في صور أُخرى ممّا يعرفه أهل السابقة الحسنى.

وهذه التنزّلات في كلّ عالم بحسب مترتبة من الوجود بالشرافة والخسّة، وبصُوَرٍ تليق بهذه المرتبة، وكلٌّ على التّحاذي حذو النّعل بالنّعل، وبالتوازي موازاة القذّة بالقذّة، بل ليس في الحقيقة ـ وبالنّظر الأدقّ من أهل الطريقة ـ الّا حقيقة بسيطة تختلف لها الاسم باختلاف الجهات، ويعبّر عنها بفنون العبارات، ونورٌ واحدٌ يُتَراءىٰ في مرايا متخالفة بصنوف إشراقات متفاوتة؛ وذلك لأنّ أوّل ما صدر عن المبدأ الأوّل تعالى شأنه في عالم الألوهيّة وأفق الأنوار السبحانية، العقلُ الكلّ[2] في سلسلة الأعيان. وبحذاء ذلك ظهرت الصفات والأسماء الإلهيّة بحقائقها ظهوراً جُمَليّاً في الاسم الجامع الأعلى وهو الله. وهذه الأسماء هي حقائق الأسماء

---

١. متلبّسة: متلبّساً م ن د ب.

٢. الكلّ: ـ د.

التي عندنا وأرواحها وألباب ألبابها بل أرباب أربابها. وبموازاتها ظهرتْ الوحدةُ العدديّة المندمجة فيها جملة مراتب الأعداد التي لاتحصى؛

ثمّ ظهرت ثانيةً في عالمَ الربوبيّة في سلسلة الأعيان بصورة النّفس الكليّة التي هي جملة النفوس العلويّة والسفليّة، وكلّ الأرواح الشريفة والخسيسة من وجه، وعلى محاذاتها ظهرتْ تلك الأسماء العالية بكسوة المعاني النّفسيّة[١] والحقائق العلميّة، وعلى موازاتها حدثت الاثنينيّة، أما سمعتَ انّ «النفس عدد متحرِّك».

ثمّ تنزّلتْ مرتبةً ثالثة في عالم الملكوت أي ملكوت السماوات والأرض بصورة الطبيعة الكليّة، نظير ما انصبغت المعاني النفسيّة[٢] بفنون العبارات المركّبة المؤلّفة في قوى النفس المريدة المتكلّمة بالكلمات المخزونات، وكذا نظير ما في ظهور الاثنين وأوّليّه للأعداد واشتماله عليها على الإجمال.

والتنزّل الرّابع في سلسلة الأعيان بصور الحقائق الكونيّة والذّوات[٣] الشهوديّة، وفي سلسلة العبارات بقالب الكلمات وكسوة الألفاظ والحروف المقروءات[٤] وفي سلسلة الأعداد بصور تفاصيلها المترتّبة الى ما لاحدّ له.

وهذه هي أُمّهات التنزّلات ؛ وأمّا تفاصيل ذلك: من نزولها من القلم الى اللوح، ومنه الى العرش والكرسيّ، ومنه الى السّماوات السبع الى أن انتهىٰ[٥] الى السماء الدنيا، في مُدَد لا يُحصي عددَها إلّا الله، فيستدعي بسطاً آخر من الكلام ليس ها هنا محلّ ذكره وعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمرٍ من عنده.

---

١. النفسيّة: النفيسة د.

٢. النفسيّة: د ر.

٣. والذوات الشهوديّة: + الوجوديّة الصفاتيّة م د ن.

٤. المقروءات: المفردات ن د ب م.

٥. انتهى: ينتهي م ن د ب ر.

[كلام في انّ النبيّ(ص) كلّ الحقائق]

إذا تعرّفت هذا، فتذكَّرْ ما قد دريتَ سابقا من أنّ نبيّنا ـ سيّد الأولين والآخرين ـ حسب ما يقتضيه هذا النعت الشريف، انّما هو بعقله النوريّ[١] كلُّ العقول العلويّة وجملة الأسماء الإلهيّة والحروف العالية، وهو الاسم الواحد الجامع لجميع تلك الحقائق العقليّة، وفي هذا المقام قال: «أنَا وعَليٌّ مِن نور واحِدٍ»[٢] و «عَليٌّ مَمْسُوسٌ في ذات الله»[٣]؛ وهكذا بنفسه الشريفة القدسيّة كلّ النفوس النوريّة والأرواح العالية، والجامع لقاطبة الحقائق النفسيّة[٤] والعلوم الرّبوبيّة، وهو وعليّ صارا اثنين في هذه المرتبة، كما قال: «أنَا وعَليٌّ أبوا هذِهِ الأُمَّةِ»[٥]؛ وكذا بجسمه الشريف الرفيع كلُّ الحقائق العرشيّة والكرسويّة والأرضيّة والسماويّة، والمحتوي بإجماله العرشيّ على تفاصيل الآثار والفوائد الفائضة في عالم الطبيعة والتركيبات الواقعة في المراتب الشهوديّة من الحروف الوجوديّة، ومشتمل على[٦] جميع أعداد المكونات[٧] بتفاصيلها العدديّة. فبعد ما اقتضتْ الحكمة الإلهيّة والعناية السبحانية نزولَ الحقائق العلميّة من غيب غيوبها على إجمالها الذاتي الى المرتبة النفسيّة النبويّة نظير ما تنزّلت الحقائق والأنوار العقليّة الى المرتبة التالية لها في العالم الكبير في مدد متوالية من سِني الإلٰهيّة ومن سماء الى سماء في أزمنة متمادية، انتقشتْ في نفسه

---

١. بعقله النوريّ: بعقل نوري م ن د ب.

٢. في هذا المعنى أحاديث كثيرة، منها: بحار، ج٢٥، ص١ ـ ٣٣ و ج٣٣، ص٤٨٠ و ج٥، ص٣٤ و ج٣٨، ص١٥٠.

٣. بحار، ج٣٩، ص٣١٣؛ مناقب آل أبي طالب، ج٣ ص٢٢١؛ حلية الأولياء، ج١، ص٦٨: قال رسول الله (ص): «لاتسبّوا عليّاً فانّه ممسوت في ذات الله».

٤. النفسية: النفيسة د.

٥. بحار ج١٦، ص٩٥ و ٣٦٤ و ج٢٣، ص١٢٨ و ٢٥٩.

٦. على: + وجود د.

٧. المكونات: المكنونات د.

الشريفة الإلٰهيّة انتقاشاً علميّاً بإنزال الرّوح الأمين كانتقاش النفس الكليّة بالأنوار الفائضة من العالم العقلي بصور الحقائق الكونيّة. ثمّ إذا تعلّقتْ المشيّة الإلٰهيّة بنزولها الى القوى الشريفة النبويّة للتركيب والتأليف أوجَدها الله بصور الكلمات النفسيّة، لا التي يقولها هؤلاء الأشعريّة[1]. نظير ذلك ما يوجد من الحقائق والأمثلة في عالم العرش و مراتب السماويّات؛ ثمّ بعد ذلك تعلّقت الإرادة الربوبيّة بظهورها في عالم الشهود وهو مرتبة التلفّظ والسّماع، كما تظهر الحقائق في عالم الكون حيث ترى وتسمع بها، فيتكلّم بها النبيّ وِفْقَ ما أوحاها الله اليه وأنبأها[2]؛ فصحّ كلٌّ من النسبتين كما في قوله عزّ من قائل: ﴿وَما رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ ولكِنَّ اللهَ رَمىٰ﴾[3] وسرّ ذلك انّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ عبد محض، والعبد المحض انّما هو كلّه من مولاه، فلا يعقل إلّا به، ولا يتحرّك إلّا بإذنه، ولا يقول إلّا بأمره، ولا ينطق إلّا بوحْيه، كما قال الله تعالى: ﴿وَما يَنْطِقُ عِنِ الهَوىٰ﴾[4] وقد أشار المولوي المعنوي الى ذلك المعنى في المثنوي[5]:

گر چه قــرآن از لب پـيغـمبر است
هر كه گويد حق نگفت آن، كافر است

وهذه التي ألقينا اليك في تضاعيف الأنوار إنّما هي أُمّهات لأسرار لا توجد إلّا عند الأبرار، وفي مطاويها إشارات لا يتحدّس بها إلّا اولو الأبصار، كما قال الباقر ـ عليه السّلام ـ في معنى الوحي وأسراره: «انّما يهتدي بها مَنْ ألق السمعَ وهو

١. في باب الكلمات النفسية التي من آراء الأشاعرة في كلام الله، راجع: كشف المراد، ص٢٨٩؛ شرح المقاصد للتفتازاني، ج ٤، ص١٤٧.
٢. كذا في النسخ والأصحّ «أنبأه بها».
٣. الأنفال: ١٧.
٤. النجم: ٣.
٥. المثنوي: الدفتر.

شهيدٌ» والله على ما نقول[1] شهيد.

[إشارة الىٰ علم الحروف]

و «هو» إسم مُكنّى ومُشار الى غائب و «الهاء» تنبيه[2] على معنى ثابت و «الواو» إشارة الى الغائب عن الحواسّ، كما انّ قولك: «هذا» إشارة الى الشاهد عند الحواسّ.

اعلمْ ـ وإن كنتَ قد سمعت منّا ذلك مراراً ـ انّ للحقائق الإلهيّة تجليّات في الصّور، وتقلّبات في مظاهر لاتُعدُّ ولا تُحصر[3]، ومن جملتها، كسوةُ الألفاظ والمعاني، ولباس العبارات والمباني. وهذا الذي ندّعيه ليس ممّا دلّنا عليه محض البرهان، بل هدانا إليه «مقطّعات» القرآن، وأرشدنا الى ذلك صريح نصوص أئمتنا ـ أئمة أهل العرفان ـ كما سيجيء بعضها في أخبار هذا الكتاب ممّا لا شكّ فيه لأحد من أُولي الألباب: منها، ما يحضرني من قول مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ في بيان معاني حروف التهجّي، حيث قال: «ما من حرف اِلّا وهو اسم من أسماء الله عزّ وجلّ: أمّا «الألِف» فـ«اَللّه لا اِلٰهَ اِلّا هو»[4] ـ الخبر. ولقد قيل[5] في هذا المدّعى بلسان الشعر:

---

١. نقول: يقول د.

٢. تنبيه: ينبّه د.

٣. لاتحصر: لاتحصى م ن د ب.

٤. التوحيد، باب ٣٢ في تفسير حروف المعجم، ص٢٣٥؛ بحار ج٢، ص٣١٩.

٥. القائل هو الشيخ محيي الدين العربي كما في اصطلاحات الصوفية للشيخ عبدالرزاق الكاشاني، ص٥٨ بقوله: «واليه أشار الشيخ، وتمام الشعر على ما فيه هكذا:

كنّا حروفاً عاليات لم نُقَل — متعلّقات في ذرى أعلى القلل
أنا أنت فيه نحن أنت وأنت هو — والكلّ في هو هو فسَلْ عمّن وصل»

كُنّا حروفاً عالياتٍ لم نُقَل   متعلّقات في ذُرى أعلى القُلَل

ثمّ من المستبين عند مَهَرَة الحكمة اليمانيّة، والكرام البررة بالمعرفة الإيمانية، انّ وضعَ الحروف بل وضع الألفاظ التي هي الظروف لنفائس المعاني ولطائف المباني وضعٌ معقول ليس بجزاف ولابخت واتّفاق، بل بملاحظة مطابقتها للحقائق التي هي قوالبها، ومراعاة مناسبتها للمعاني المتنزّلة الى مرتبتها، مع انّ الألفاظ عندنا لا تدلّ على ما وضعت بإزائه إلّا بالإرادة وانّ الوضع العقلي يقتضي ذلك وهذا من المستغرب عند من لم يجعل الله له نوراً ولكن عسى أن ينالك في مختتم هذه الأوراق من تحقيق ذلك ما يغنيك نصيباً مفروضاً؛ فعندما تحقّقت ذلك فبالحريّ أن تتعرّف[1] انّ الواضع ـ سواء كان هو «الله» أو الذين اُلهِمُوا من عنده وإن كان الثاني يؤول الى الأوّل ـ قد وَضَع طبق ما أخبر الأنبياء والحكماء الذين أخذوا العلم من عنده انّ الأول من حروف «أبيجاد»[2] على الترتيب القديم، ممّا يُدَلّ به على أوّل الحقائق ومصدر الأوائل، وما يتلوه على ما يتلوه. وهذه الدّلالة على ضَربَيْن:

أحدهما، أن يُدَلّ بهذه الحروف على تلك الذوات من حيث انّها ذوات غير مضافة الى ما دونها من الماهيّات على مناسبة لانعرف نحن كنهها ولا نحيط بها علماً؛

والثاني، أن يُدَلّ بها عليها من حيث إضافتها الى ما صدر منها، والى الأمور التي تشتمل هي عليها؛

فالحروف التي تدلّ بها على هذه الحقائق بما هي هي أقدم من التي تدلّ بها عليها من حيث هي مضافة لتقدّم مدلولها على مدلولها[3]. فـ«الألف» يُدَلّ بها على

---

١. تتعرف: يتعرّف د م.

٢. أبيجاد: أبجادب؛ الأبجاد د.

٣. على مدلولها: ـ د.

الله[١] جلّ وعزّ من حيث مرتبة الألوهيّة التي لاتقتضي مألوهاً، كما تظهر صحّة ذلك الاعتبار ممّا مضى من قولهم ـ عليهم السّلام ـ: «كان إلهاً إذ لا مألوه» وقد شرحنا ذلك كما يليق به[٢]. ودلّ على تلك الدلالة قول عليّ ـ عليه السّلام ـ كما نقلنا: «أمّا «الألف» فـ «الله لا إله إلّا هو»[٣].

ثمّ «الباء»، يدلّ بها على العقل[٤]، كما يشير اليه ما روي انّ «الباء بهاء الله»[٥]، إذ العقل هو مظهر صفاته العليا.

و «الجيم»، يدلّ بها على النفس الكلية الإلٰهيّة[٦]، كما يشعر بذلك ما روي انّ «الجيم جمال الله وجلاله»[٧] لأنّ في مرتبة النفس امتاز الجمال والجلال.

و «الدّال» يدلّ بها على الطبيعة، كما يومي بذلك ما روي انّ «الدّال دين الله»[٨]، إذ الدّين إنّما هو في عالم الطبيعة؛

هذا إذا أُخذَتْ من حيث ذواتها وانّها حقائق متأصّلة برأسها؛ وأمّا إذا اعتبرتْ من حيث الإضافة الى ما دونها وباعتبار مايصدر عنها معلولاتها،

---

١. راجع اصطلاحات الصوفية، ص٢٤، باب الألف: «إشارة يشار به الى الذات الأحديّة».

٢. أي في المجلّد الأول في شرح الحديث الثاني من الباب الثاني.

٣. نقلنا سابقاً من التوحيد، ص٢٣٥؛ بحار ج٢ ص٣١٩.

٤. اصطلاحات الصوفية، ص٣٥، باب الباء: «يشار به الى أوّل الموجودات الممكنة وهو المرتبة الثانية من الوجود».

٥. الكافي، ج١، باب معاني الأسماء واشتقاقها، ص١١٤؛ بحار، ج٩ ص٣٣٨.

٦. التوحيد، ص٢٣٣ وفيه: «... وجلال الله»؛ عيون أخبار الرضا، ج٢، ص١١٩.

٧. نفس المصادر؛ بحار، ج٢، ص٣١٦.

٨. نفس المصادر؛ بحار، ج٢، ص٣١٦.

فـ «الهاء» يدلّ[١] بها على الله من حيث كونه صانعاً للعالَم[٢] معبوداً للكلّ؛

و «الواو» على العقل من حيث تصدر عنه النفس والهيولىٰ؛

و «الزّاي» على النفس من حيث هي مصدر الطبيعة؛

و «الحاء» على الطبيعة من حيث هى مبدأ الآثار بإرادة الصانع المختار؛ فلم يبق للهيولىٰ الّا «الطاء». ووجه وقوعها[٣] في الساقة كونُ القابل بحسب الرتبة بعد الفواعل وإن كانت الهيولىٰ متقدّمة على بعضها بالوجود والذات؛

وبقيت سائر الحروف للمكونات والكائنات على إجمالها، والتركيبات الحروفيّة لتفاصيلها ومركّباتها.

[كلام في «هو» و «هذا»]

إذا عرفت هذه كلّها، فاعلم، انّ قوله ـ عليه السّلام ـ: «والهاء تنبيه» ـ الى آخره، يطابق هذا الاصطلاح ولا مانع من أن يكون له سرّ آخر أشرف من هذا. بيان الانطباق: انّ لفظة «هو» اسم من الأسماء الإلهيّة على ما نطقتْ به الأخبار المتظافرة[٤]، يُدلّ بها على الذّات الأحديّة من حيث هي هي من دون ملاحظة استجماعيّة الصفات الكماليّة. فـ «هو» يدلّ على الذات الثابتة[٥] بنفسها الغائبة عن العقول و الحواسّ كلّها وقد ورد: «يا هُو يا مَنْ لا هُو اِلّا هُو»[٦] وذلك لأنّه لا هويّة

---

١. يدلّ: تدلّ م د.

٢. اصطلاحات الصوفية، ص٤٥، باب الهاء: «الهاء: اعتبار الذات بحسب الظهور والحضور والوجود».

٣. وقوعها: وقوعه د.

٤. المتضافرة: المتظافرة د. يستعملها الشارح والتظافر بمعنىٰ التضافر والتعاون.

٥. الثابتة: البانية د.

٦. سيجيء في ص٤٧ عن عليّ عليه السّلام؛ بحار، ج٣ ص٢٢٢.

لشيء و لاثبوت لذات بنفسها سواه تعالى.

أمّا وجه هذه الدلالة فهو انّ تلك اللّفظة المقدّسة مركّبة من «الهاء» و «الواو» وقد عرفتَ في القاعدة السالفة انّ الأولى منهما تدلّ على مرتبة الأُلوهيّة من حيث تقتضي مألوهاً أي من حيث تنزّلها الى مرتبة الربوبيّة التي دونها، والثانية منها تدلّ على ذات العقل من حيث تصدر عنه النفس أي من حيث يتصوّر العقل بصورة النفس المشتاقة الى إظهار ما تشتمل هي عليه من الجواهر العقلية والأنوار الإلهيّة. ثمّ ممّا قد عرفتَ من بياناتنا غير مرّة انّ كلّ مرتبةٍ لاحقةٍ فهي كما انّها مظهر كمالات المرتبة السابقة كذلك هذه المتأخرّة مرتبة اختفاء ذات المتقدمة، إذ المعلول انّما هو كسوةُ العلّة وشأنُها، كما يختفي الإنسان بكسوته الظاهرة ولباسه؛ فلفظة «هو» عبارة عن كون «الهاء» «واواً» بلسان الإلهيّين. ومعنى ذلك انّ الحقيقة الظاهرة بكمالاتها وبهائها وجمالها وجميع شؤونها في المرتبة العقلية اختفتْ فيها من حيث ذاتها الصِّرفة المعرّاة عن كمالاتها، فلذا صارت تلك اللفظة اسماً[1] لمرتبة الذات الأحديّة وعبارةً عنها، لدلالتها على هذا الاختفاء. وصارت «الهاء» التي فيها تنبيهاً على الثابت بنفسه القائم بذاته؛ إذ المرتبة الأُولى ثابتة بنفسها لم تتغيّر أصلاً، وانّما اختفتْ بكمالاتها الظاهرة في المرتبة الثانية بذاتها[2] الخفيّة، بل ليست المرتبة الثانية إلّا ظهور كمالات الذات المتقدّمة. وصارت «الواو» إشارة الى الغائب عن الحواس، إذ قد عرفتَ[3] انّها عبارة عن المرتبة العقلية وهي في مقابلة المرتبة الحسيّة فلا تنالها الحواسّ.

وهذا المعنى الجُملّي الذي تدلّ عليه لفظة «هو» بطريق الرموزات الإلهيّة والإشارات القدسيّة هو الذي يدلّ عليه قوله عزّ وجلّ: ﴿هو الله﴾ على نهج التفصيل والصراحة، على أن يكون «هُوَ» إسماً مبتدأ، و «اللهُ» خبر، وقوله: «أَحَدٌ»

---

١. إسماً: أسماء م د.

٢. بذاتها ... المرتبة الثانية ـ م.

٣. إذ قد عرفت ... الحواس: ـ م ر.

خبر بعد خبر. وهو الصّواب عندنا. ومعناه انّ الذات التي يعبّر عنها بالهوية المحضة والأحديّة الصرفة، هي التي استجمعت الكمالات وتحقّقت له النعوت والصفات في المرتبة الألوهيّة، وهو مع هذه الكثرة المتوهّمة الصفاتية باقٍ على أحديته الصّرفة من دون شائبة تجزّيءٍ وتركُّب ومن غير لزوم تكثّر وتعدّد، بل التكثّر عندنا وفي نظرنا، كما علمتَ ذلك مراراً.

وأمّا قوله ـ عليه السّلام ـ: «كما انّ قولك هذا» ـ الى آخره، فمعناه ظاهر على ما ذكرنا، وذلك لأنّك قد دريت انّ «الهاء» تدلّ على الأمر الثابت سواء كان ذلك في عالم الأمر وأفق الأنوار، أو في عالم الخلق وموطن الأبرار والفجّار، و انّ «الذال» من حروف الأكوان كما عرفت انّ ما بعد «الياء» المثنّاة التحتيّة كذلك. والأكوان هي الأمور المحسوسة والموجودة في عالم الشهادة؛ فعلى تلك القاعدة تكون لفظة «هذا» إشارة الى الشاهد المحسوس والحاضرِ المشار اليه بالإشارة الحسيّة، كما هو المقرّر عند أرباب اللغة. ويمكن أن يفهم من هذا الطريق أيضاً وجهُ كون «هذا» للمُشار اليه القريب، لأنّ «ذا» للإشارة المطلقة لوجودها في «هذا» و «ذاك» و «ذلك»؛ فوجود «الهاء» معها للدّلالة على القرب، لأنّ القريب في المحسوسات كالبديهي الوجود في المعقولات، فيكفي فيه التنبيه مع الإشارة بخلاف البعيد، فكأنّه غير مرئيّ للمخاطب فلا يكفي التنبيه، بل زيادة حروف أُخر يبعث المخاطب على النظر اليه حتى يتمكّن من[1] إدراكه، وبزيادة البُعد تزداد الحروف المناسبة.

[كلام في تسمية سورة «قُل هو الله» بـ«الإخلاص» و «التوحيد» و ...]

وذلك انّ الكفّار نبّهوا[2] عن آلهتهم بحرف إشارة الشّاهِد المُدرَك فقالوا: هذه آلهتنا المحسوسة المدركة بالأبصار! فأشِر أنت يا محمّد الى إلٰهك الذي تدعو اليه حتّى نراه وندركه ولا نألَهَ فيه. فأنزل الله

---

١. من: عن د.

٢. نبّهوا: تنبّهوا د.

تبارك وتعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ فـ«الهاء» تثبيت للثابت و«الواو» إشارة الى الغائب عن درك الأبصار ولمس الحواسّ، وانّه تعالى عن ذلك، بل هو مُدرِك الأبصار ومُبدِع الحواسّ.

«ذلك» إشارةٌ الى تأدية هذا المرام بتلك[1] العبارة، وبيانٌ لوجه التعبير بهذه الإشارة، بحيث يظهر شأن نزول السورة المباركة. والحاصل، انّ لهذه السورة أسماءً كثيرة؛ منها، **الإخلاص و التوحيد و نسبة الربّ**[2]:

أمّا الإخلاص، فلأنّ فيها إخلاص الوحدانيّة لله عزّ شأنه من حيث لاتشوبه شائبة الكثرة ولا يحوم حوله اختلاف الجهة والحيثيّة، وفيها خلوص التوحيد له عزّ وجلّ من حيث تنتفي عنه المشابهة والمجانسة بأنحائها المتخالفة؛

وأمّا التوحيد، فلأنّ مراتب التوحيدات الثلاثة على أبلغ وجه وأكمل مرتبة: فـ «هُوَ الله أَحَدٌ» لتوحيد الذات، و «الصَّمَدُ» لتوحيد الصفات، والباقي لتوحيد الأفعال؛ ولأنّ فيها الحكم بنفي الغير من القُلّ والجُلّ، والنصّ باستهلاك الكلّ؛ ولأنّ فيها، كما قيل، كمال التوحيد من بيان الأحديّة الذاتيّة، والواحديّة الإلهيّة: فمن[3] أوّل السّورة الى «الصّمد» بيان للأحديّة، والبواقي للواحديّة. وسيجيء تحقيق هذه المقاصد في مواضع التفسير؛

وأمّا نسبة الرّبّ، فلأنّ الكفّار والمشركين قالوا لرسول الله ـ على ما في رواية ـ: إنسبْ لنا إلٰهك، كما ننسب نحن آلهتنا[4] فأُجيبوا بأنَّ الأحديّة الصِّرفة أبطلتْ النسب الذاتيّة بجملتها فلا كثرة فيه سبحانه بجهة من الجهات ولا بحيثيّة من

---

١. بتلك: وتلك د.

٢. مجمع البيان، ج١٠، ص٨٥٤؛ التفسير الكبير، ج٣٢، ص١٧٥.

٣. فمن: فعن م ن د ب ر.

٤. مجمع البيان، ج١٠، ص٨٥٩؛ التفسير الكبير، ج٣٢، ص١٧٥ ؛ الكافي، ج١، ص٩١ وفيه ما هو قريب بهذه العبارة؛ بحار، ج٣، ص٢٢٠؛ حلية الأولياء، ج٤، ص٣٣٥.

الحيثيات، فلا تسع النسبةُ هناك ولا يمكن أن يخبر عنه إلّا بذاك؛ وبأنّ الواحديّة الجمعيّة نفتْ النِّسب الخارجيّة، فليس في الوجود إلّا هو، ولا شريك ولا كفو له، فنسبته انّه لا نسبة له ولا نسبة تصحبه؛ وعلى رواية: «صِفْ لنا ربَّك حتّى نعرفه»[١] فجُبِهُوا[٢] بالرَّد بأنّه لا وصف في الحضرة الأحديّة ولا اسم، ولا كثرة في الحضرة الواحديّة ولا خبر للغير ولا رسم؛ وعلى رواية هي هذه الرواية: «أشِرْ يا محمّد الى إلٰهك الذي تدعو اليه حتّى نراه ونُدرِكه ولا نأله فيه كما نشير نحن الى آلهتنا بحرف الشاهد المحسوس» فأُجيبوا بأنّه عزّ شأنه، تعالى أي تقدّس وتنزّه عن أن يشاهَد ويُدرَك بالعقل والقياس، فضلاً عن إدراك الحواسّ. وهذه الرواية كالتفسير للرّوايتين السابقتين[٣].

بيان ذلك: انّه قد ظهر من القرآن المجيد[٤]، ونصوص أهل العصمة، وآثار أهل العقل والحكمة انّ المشركين من عَبَدة الأوثان وغيرهم، اعتقدوا انّ الله الذي هو ربّ الأرباب وإله الآلِهة لا يرى من حيث ذاته الغنيّة[٥]. لكن لمّا زعموا انّ آلهتهم هذه انّما هي صور الحقائق التي عند الله بظنّهم وانّها هياكل الجهات والحيثيّات والأوضاع التي لله بزعمهم، وبالجملة، هذه هي صور الأنوار والأرباب المدبّرة في العوالم، وانّها من تلك الجهة شفعاؤهم عند الله بحسبانهم، فإذا أُشيرَ اليها بحرف الإشارة الحسيّة ترجع هذه الإشارة الى تلك الحقائق الإلهيّة والصّور النوريّة، فطلبوا من رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ في حق الله نفسه سبحانه ما يشبه هذه الأوضاع التي عندهم، حيث قالوا: أشِرْ الى صورة من الصّور أو هيكل من الهياكل، يعنى نسألك أن تضع وتقرّر لإلهك الذي تدعو[٦] إليه صورة وهيكلاً، حتّى

١. نفس المصادر.

٢. فجبهوا: فاجيبوا م.

٣. السابقتين: ـ م.

٤. المجيد: ـ م.

٥. الغنيّة: الغيبيّة د.

٦. تدعو: يدعو د.

يمكن أن نراه ونشير اليه بتوسّط هذا الهيكل بحيث لا نتحيّر فيه وإلّا فنحن قائلون بأنّ رؤيته من دون مثال أو قالب ممّا يوجب التحيّر والوَلَه، كما وقع لقوم موسى ـ عليه السّلام ـ بل مستحيلة ممتنعة كما دلّ عليه النقل والعقل، فنزلتْ السورة المباركة ردّاً لهم وإبطالاً لزعمهم، ومحصّلُها مع عِظَم شأن ما يشتمل عليه من الحقائق الإلهيّة والمعارف الربّانيّة التي لاتصل اليها العقول، ولا تنالها أيدي الفحول، هو انّه جلّ جلالُه تعالى وتَقدَّسَ من أن تدركه صورة من الصّور أو يجمع كمالاته هيكل هو له كالمنظر، أو يشار اليه بتوسّط أمر عنده عنه تعالى خبرٌ أو أثر[١]، أو يحيط بصفاته الحسنى هذا الذي يقال له المظهر، حاشاه عن أن تقع في هذه المضائق سعة كبريائه أو يسعه شيء في أرضه وسمائه!

أين لهذه الحواصل الضيّقة من التقاط حبّة من جواهر كمالاته! وأنّىٰ لهذه الصّياصي الغاسقة إدراك ذرّة من أنوار عظمته! وبالجملة، لايسعه أرضه ولا سماؤه، بل وسع كرسيّه السّماوات والأرض! فكيف يَسَعُه قالب من القوالب أو هيكل من الهياكل حتّى تدركه الأبصار وتصل اليه الحواسّ؟ «بل هو مُدرِك الأبصار» بأن استولى عليها بالقهر والإحاطة، «مُبدِع الحواسّ» بأن أحاط بها إيجاداً وعلماً وقدرة، ولن ينقلب المحيط محاطاً! وأيضاً، إدراك الشيء للشيء والوصول اليه انّما يقتضي استقلالاً للمدرك والواصل بالقياس الى المدرك والموصول اليه، والشيء بالنّسبة الى مبدعِه هالك باطل. هذا حقّ إدراك هذا المقام والحمد لله المفضل المِنعام.

[إشارة الى الاسم الأعظم وبعض خواصّه]

حدّثني أبي، عن أبيه، عن عليّ ـ عليهم السّلام ـ قال: رأيتُ الخضر ـ عليه السّلام ـ في المنام قبل بَدْرٍ بليلةٍ، فقلتُ: عَلِّمْني شيئاً أنصر به

١. خبر أو أثر: خبراً أو أثراً د.

على الأعداء. فقال: قُلْ: «ياهو، يا مَن لا هُو إلّا هُو» فلمّا أصبحتُ قصصتُها على رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ فقال: يا عَليّ! عُلِّمْتَ الاسم الأعظم. فكان على لساني يوم بَدْرٍ. وانّ أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ قرأ: ﴿قُلْ هُو الله﴾ فلمّا فرغ قال: «يا هو، يا مَنْ لا هو إلّا هو اغْفرْ لي وانصُرْني على القوم الكافرين».

يعني قال الباقر ـ عليه السّلام ـ حدّثني أبي: يعني السجّاد ـ عليه السّلام ـ عن أبيه: يعني سيّد الشهداء أبي عبدالله الحسين[1] ـ عليه السّلام ـ.

وهذا الكلام والذي بعده استدلالان منه ـ عليه السّلام ـ على انّ هذا الاسم الذي وقع في صدر تلك السورة المباركة هو الاسم الأعظم:

أحدهما، انّ أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ لمّا طلب من الخضر ـ عليه السّلام ـ ما ينصر به على الأعداء علّمه هذا الاسم بهذا التركيب، وحكم الرّسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ بأنّه الاسم الأعظم. وقوله ـ عليه السّلام ـ: «وان أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ» يحتمل أن يكون من تتمّة القصّة على أن يكون كالبيان لقول أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ: «وكان على لساني يوم بدر» والمعنى: كان ذلك على لسانه في ذلك اليوم بأن كان يقرأ هذا الاسم بعد قراءة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ﴾؛ ويحتمل أن يكون كلاماً برأسه بأن يكون إخباراً عن شأن عليّ ـ عليه السّلام ـ بأنّه إذا قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ﴾ في أيّ وقت اتّفق قرأ هذا الاسم، أو بأنّه إذا أراد أن يدعو بهذا الاسم قرأ: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ﴾.

وأمّا وجه كون هذا التركيب هو الاسم الأعظم بحيث تتوافق الأخبار التي وردتْ في تعيينه[2]، والنصوص التي نطقتْ بذكره، فهو انّ الاسم الأعظم حقيقةٌ

---

١. أبي عبدالله الحسين: ـ م ن د ب ر.

٢. في هذا الباب راجع: بحار، ج ٤، ص١٧١ وج١٣، ص٣٧٤ و٣٧٧ و٣٧٩ وج١٤، ص١٣.

بسيطة مجهولة الكنه، كما ورد في الأدعية المأثورة: «أسألك باسمك العظيم الأعظم المخزون المكنون»[1] وفي آخر: «باسمك الذي استأثرتَ به في علم الغيب»[2] وأمّا العلم به على التعيين فعند مَن علَّمه الله الكتاب وآتاه «الحكمة وفصل الخطاب»، نعم، يمكن أن يطلّع عليه في الجملة مَن مشى تَمشى أهل بيت النبوّة؛ ونحن نشير الى بعض لوازمه الحقيقيّة الموصلة الى معرفته الغير الناقصة حسب ما بصَّرنا الله بنوره:

فاعلم، انّ الاسم الأعظم هو الذي يدلّ على التوحيد الحقيقيّ والتفريد الذاتي من نفي الأغيار ذاتاً حتى يلزمه نفيها[3] صفة وفعلاً ويستتبع سلبها هويّةً وكمالاً، وثبوت الواحد القهّار وتفرُّدِهِ بالوجود والصفات والأفعال وقيامِه سبحانه مقام الكلّ بالكمال. أقول: بل هو ما يدلّ على التوحيد المقدّس عن التوحيدات الثلاثة والمنزّه عن هذه التقديسات الاعتقادية، وانّه واحد[4] فقط، حتّى من دون ملاحظة نفي السِّوى والغير. وفي هذا قيل[5]: «ما وحَّد الواحد من واحد».

ثمّ انّ لهذه الحقيقة البسيطة مظاهر وقوالب يعبّر عنها بالحروف والأجزاء، كما ورد: انّ الاسم الأعظم ستّون حرفاً أو ستّون جزءاً أعطى الله كلّ واحد من الأنبياء حرفاً منها أو حرفَيْن أو حروفاً حسب تفاوت درجاتهم وتناسب حقائقهم[6].

---

١. في هذا المعنى راجع: بحار، ج٩٢، ص٣٧٠ وفيه: «... وبالاسم المخزون المكنون».

٢. نفس المصدر، ص٣٧٣ وفيه: «... استأثرت به في علم الغيب».

٣. نفيها: نفيه.

٤. وانّه واحد: وانّه واحدة د.

٥. أشرنا الى القائل في ص٢٥.

٦. في هذا المعنى أحاديث كثيرة وفيها انّ الاسم الأعظم ثلاثة وسبعون حرفاً. فما نقل الشارح من كونه ستّون حرفاً أو ستون جزءاً سهو. راجع: بصائر الدرجات، الجزء الرابع، ←

وهذه الحروف يجب أن تدلّ على ما يـدلّ عـليه ذلك الاسم عـلى اخـتلاف طبقاتها في الدلالة: فالأصرح والصّريح، ثمّ الأوضح فالواضح، ثم الخفيّ فالأخفى[١]، وما بين ذلك من المتوسّطات التي لاتحصى؛ فمن ذلك ترى الآثار في بيانه متخالفةً والأقوالَ في تعيينه متشعِّبةً، والكلّ صحيح علىٰ ما حقّقنا، فتوافقتْ الأخـبار في وحدته وتعدُّدِه، واجـتمعت الآراء في بسـاطته وتـركُّبِه. ثمّ انّ الأصرح في هـذه الدلالة على ما أرى، والأخصّ[٢] بهذه التسمية عند أُولي النّهى، هو هذا الاسم، فانّه يدلّ على إبطال الهويّات كلّها سواه تعالى، وبنفي الذوات من رأسها. ولاريب انّ ببطلانها تبطل آثار الغير وتنمحي رسوم الأصنام المعبودة دون الله عن هذا الدّين «ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل»[٣].

ثمّ انّ السائل أن يسأل فيقول: «انّ من خواصّ **الاسم الأعظم** انّه ما سُئل به شيء إلّا أُعطي، وما دُعي به على شيء إلّا استجيب، كما ورد: «باسمك الأعـظم الذي إذا دُعيتَ به أَجَبتَ» فما بالُنا نسأل وندعو بهذه الأسماء التي ورد في شأن كل واحد منها انّه اسم الله الأعظم فلا يستجاب دعاؤنا؟!

فالذي ينبغي أن يجاب به هذا السائل انّه لايكفي في الاستجابة الدعاءُ بالاسم

← باب١٢ (باب في الائمة «ع» أنهم أُعطوا اسم الله الأعظم وكم حرف هو) ص٢٢٨ ـ ٢٣١؛ الكافي، ج ١، ص ٢٣٠.

١. فالأخفى: والأخفى م ن د ب ر.

٢.والأخص: والأحضر د.

٣. كلام نقله النبيّ ـ صلّى عليه وآله ـ عن «لَبيد» كما في مصباح الشريعة، باب ٦٧؛ سنن الترمذي، ج ٥، ص ١٤٠؛ صحيح مسلم، ج ٤، كتاب الشعر، ص٤٤٢؛ صحيح البخاري (باب أيّام الجاهلية) ج ٤، ص٢٣٤: «عن أبي هريرة قال: قال النبي(ص) أصدق كلمة قالها الشاعر (وفي رواية: قالتها العرب) كلمة لَبيد: «ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل»؛ ديوان لَبيد، نشر ضياء خالدي، ص١٤٨: تمامه هكذا:

ألا كلّ شيء ما خلا الله بـاطل   وكلّ نعيـم لا محـــالة زائـــل

الأعظم، بل لابدّ بعد استيفاء الشرائط التي ذكرت في الأخبار في آداب الدّعاء[١]، «العلمُ» بأنّ ذلك هو الاسم الأعظم لا علماً تقليديّاً بل علماً تحقيقيّاً مكسوباً من طريقه، وكذا «التحقّقُ» بمقام هذا الاسم كلّ التحقُّق، و «التخلّق» بمعناه كلّ التخلّق وبالجملة، أن لا يرى في الوجود أثراً للغير ولا رسماً ولا يحسب فعلاً لما سواه تعالى؛ ثمّ يجعل ذلك العلم حاله[٢] ويتحقّق به، وهذا ممّا ليس في وسع الأكثرين بحيث لاينجرّ الى الجبر والإلحاد، ولا في قوّتهم من حيث لايفضي الى الحلول والاتّحاد. أعاذنا الله من ذلك كلّه بمنّه وفضله.

وكان عليّ ـ عليه السّلام ـ يقول أيضاً ذلك في يوم صفّين وهو يطارد، فقال له عمّار بن ياسر: يا أمير المؤمنين ما هذه الكنايات؟ قال: اسم الله الأعظم وعماد التوحيد لله: «لا إله إلّا هو»، ثمّ قرأ: ﴿شَهِدَ الله انّه لا إله إلّا هُوَ﴾[٣] وآخر «الحشر»[٤]، ثمّ نزل فصلّى ركعتين قبل الزّوال.

هذا ثاني الوجهين. وصفّين كسجّين، إسم موضع كانت به الواقعة المشهورة لمولانا عليّ بن أبي طالب ـ عليه السّلام ـ. و «ذلك» إشارة الى هذا الاسم الذي تَعلَّمه من الخضر. وهذا الخبر أيضاً نصّ في انّه الاسم الأعظم.

وأمّا كونه «عماد التوحيد» فكالتفسير لقوله: «اسم الله الأعظم» على ما حقّقناه. وقراءة آية «الشهادة» تنبيهٌ على تحقيق[٥] هذا التوحيد المفاد من ذلك الاسم وتثبيتِه وهو التوحيد الصِّرف المنزّه عن شائبة توهُّم الغير والمقدّس عن أن يدخل هو

---

١. منها في كتاب الدعاء من الكافي، ج٢ ص٤٧٢ ـ ٤٩١.

٢. حاله: حالة د.

٣. آل عمران: ١٨.

٤. الحشر: ٢٢ ـ ٢٤: «هو الله لا اله الّا هو ... وهو العزيز الحكيم».

٥. تحقيق: تحقق د.

تعالي في الوهم، وهو القول بأنّه واحد فقط، لا بشهادتنا له، فانّ ذلك ينافي هـذا النّحو من التوحيد، بل بشهادته لنفسه بنفسه على نفسه، كما دلّت على ذلك آيـة «الشهادة».

وقراءة آخر «الحشر» إشارة الى انّ التوحيد المذكور تستلزم التوحيدات الثلاثة التي هي مدلولات التهليلات الثلاثة في آخر «الحشر» وسيجيء ـ إن شاءالله تعالى ـ تحقيق ذلك.

وأمّا آية الشهادة، فما يحضرني في هذه العجالة هو انّ قوله تعالى: ﴿شَهِدَ الله انّه لا اِله اِلّا هو﴾ إشارة الى هذا التوحيد الذي بيّنّا. وقوله[1]: ﴿وَالملائِكةُ وأُولُوا العِلمِ قائماً بالقِسْطِ لا اِلهَ اِلّا هو العَزيزُ الحَكيمُ﴾[2] إشارة الى انّ إقرار أهل العلم بهذه الشهادة انّما هو بفنائهم عن أنفسهم وبقائهم[3] بربّهم، حيث يـدلّ عـلى ذلك قوله: «قائماً بالقسط» إذا كان حالاً من «الله» أي ويشهد أُولوا العلم بذلك حين كان الله قائماً عليهم بالقسط، وهم هالكون عن أنفسهم وعن كلّ شيء، وباطلون عن رؤوسهم وعن كلّ ضوء وفيء، لأنّه سبحانه قام مقامهم، فلا حكم لهم من حيث أنفسهم وأعطى كلّاً قسطهم ومن الواضح انّه لا قسط لهم من ذواتهم. ولهذه الدّلالة أكّدهبقوله: «لا إلهَ الاّ هو» أي حين شهادة هؤلاء ليس شيء سوى اللهِ وشهادتهِ، لأنّه «العَزيزُ» القهّار لكلّ هويّة، والمستهلك لَدَيه كلّ جهة وحيثيّة، وهو «الحكيم» حيث أحكم صُنعَه بأن لا أثر للغير، من دون أن يكون هناك ظلم وضير. وقوله: ﴿اِنَّ الدّينَ عِندَ اللهِ الاِسلامُ﴾[4] إشارة الى مقام فناء «أُولي العلم»، وهو «الفناء في الفناء» وانّ هذا هو الدّين المرتضى، والانقياد له في كلّ ما حكم وقضى، فتبصّر؛ فانّ هذا التفسير قلّما يوجد في كتاب أو دفتر. ولله الحمد أوّلاً وآخراً.

---

١. قوله: + عليه السّلام د.

٢. آل عمران: ١٨.

٣. بقائهم: لقائهم م.

٤. آل عمران: ١٩.

[كلام في معنى «الله»]

قال: وقال أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ: «الله» معناه المعبود الّذي يَألَه فيه الخلق ويُؤلَه اليه. و «الله» هو المستورُ عن درك الأبصار، المحجوبُ عن الأوهام والخطرات.

قال الباقر ـ عليه السّلام ـ: «الله» معناه المعبودُ الذي أَلِهَ الخلقُ عن درك مائيّته[1] والإحاطة بكيفيّته. وتقول العرب: أَلِهَ الرّجل: إذا تحيّر في الشيء فلم يُحِطْ به علماً، ووَلَهَ: إذا فزع الى شيء ممّا يحذره ويخافه، فالإلٰهُ هو المستور عن حواسّ الخلق.

«يأَلَهُ فيه» بالهمز، بمعنى يتحيّر فيه و «يُوْلَهُ اليه» بالواو، بمعنى يفزع. وضمير «قال» الأوّل يرجع الى الباقر ـ عليه السّلام ـ وقوله أخيراً: «قال الباقر ـ عليه السّلام ـ» انّما وقع تفسيراً لما روي عن عليّ ـ عليه السّلام ـ وبياناً لكيفيّة استلزام معاني «الإلٰه» لكونه مستوراً كما وقع في كلام عليّ ـ عليه السّلام ـ ويظهر منه انّ «أَلهَ» إذا عدّي بـ«عَنْ» فبمعنى عجز، وإذا لم يعدّ بشيء أو عدّي بـ«في» فبمعنى تحيّر. وأمّا «وَلَه» بالواو، فبمعنى فزع ولجأ. والموجود في كلام عليّ ـ عليه السّلام ـ انّما هو «أله فيه» بمعنى تحيّر، و «وله» بمعنى فزع. والحاصل من كلامَي الإمامَيْن ـ عليهما السّلام ـ انّ «الإلٰه» فِعال، بمعنى المعبود من «أله» بمعنى عبد. وقد لوحظ فيه معنىً آخر وهو معنى «أله»: إذا تحيّر، بل معنى آخر كما أضافه الباقر ـ عليه السّلام ـ وهو معنى «أله»: إذا عجز. ولوحظ أيضاً بالاشتقاق الكبير معنى «وله»: إذا فزع ولجأ. وكلّ تلك المعاني تستلزم كونه مستوراً عن إدراك الحواسّ، فيدلّ بالالتزام على ما تدلّ عليه لفظة «هو» بالمطابقة فيصحّ كونه خبراً عنها. ويؤيّد أيضاً شأن نزول السورة كما عرفتَ سابقاً. وجه الإستلزام انّ التحيّر انّما ينشأ من عدم إحاطة العلم بالشيء كما نصّ الباقر ـ عليه السّلام ـ والشيء الذي لا تحيط به

---

١. مائيّته: ماهيّته (التوحيد، ص٨٩).

العقولُ يكون مستوراً عنها بالضرورة؛ وعلى هذا القياس معنى العجز، إذ العجز[١] عن درك المائيّة والكيفيّة يستلزم المستوريّة؛ وكذا معنى الفزع، إذْ اللجأ الى شيء من خوف شيء يستلزم كون الشيء الثاني ممنوعاً من الوصول الى الشيء الأوّل وإلّا لم يكن مَلْجأً ومفزعاً.

[كلام في الأحد والواحد]

قال الباقر ـ عليه السّلام ـ : «الأحد»: الفرد المتفرّد. و «الأحد» و «الواحد» بمعنى واحد وهو المتفرّد الذي لانظير له. و «التوحيد»: الإقرار بالوحدة وهو الانفراد. و «الواحد» بمعنى المتباين الذي لاينبعث من شيء ولا يتّحد بشيء. ومن ثمّ قالوا: انّ بناء العدد من الواحد، وليس الواحد[٢] العدد، لأنّ العدد لايقع على الواحد، بل يقع على الاثنين؛ فمعنى قوله: «الله أَحَدٌ» أي المعبود الذي يأله الخلق عن إدراكه والإحاطة بكيفيّته، فرد بإلهيّته، متعالٍ عن صفات خلقه.

يمكن أن يكون هذا كلّه كلام الباقر ـ عليه السّلام ـ ويحتمل أن يكون من قوله: «والأحد والواحد» الى قوله: «صفات خلقه» من كلام الشيخ ـ رضي الله عنه ـ. وبالجملة، الغرض منه انّ «الأحد» بمعنى «الواحد»، لأنّ أصل «الأحد» هو «الوحد» قلبت الواو همزة لشيوع ذلك، وهما مأخوذان من «الوحدة» وهي الانفراد. فـ«الأحد» بمعنى الفرد المتفرّد، وهو الذي لا نظير له في الذات والصفات والأفعال، ولا مشارك له في الماهيّة والوجود والكمال؛ و «التوحيد» هو الإقرار بذلك وهذا المعنى من الواحد لايوجد إلّا في الله سبحانه.

ثمّ ذكر للـ«واحد» معنىً آخر يوجد في غيره وهو «المتباين الذي لاينبعث من

---

١. إذ العجز: ـ م ن د ب.

٢. الواحد: + من (التوحيد، ص٩٠).

شيء» أي لاتلتئم حقيقته من حيث انّه واحد من أمرٍ ولا يتّحد مع شيءٍ بأن يكون هو مع غيره جزءً لماهيّة حقيقيّة[1]. وهذا هوالواحد العدديّ، ولهذا فرّع على ذلك قوله: «ومن ثمّ قالوا». وباقي الخبر ظاهر. وهذا المعنى بناء على انّ «هو» ضمير الشأن كما لايخفى، وإن كان يمكن أن يبنى على اسميّة كما قلنا ان مدلول لفظة «الله» تفصيل لمدلول لفظة «هو»؛ فافهمْ.

[كلام في معنى «الصمد»]

قال الباقر ـ عليه السّلام ـ حدّثني أبي زين العابدين عن أبيه الحسين بن عليّ ـ عليهم السّلام ـ انّه قال: «الصَّمَد»: الذي لا جوف له، و «الصمد» الذي قد انتهى سُؤدَدُه، و «الصمد»: الذي لا يأكل ولا يشرب، و «الصمد»: الذي لاينام، و «الصمد»: الذي لم يزل ولا يزال.

قال الباقر ـ عليه السّلام ـ كان محمد بن الحنيفة ـ رضي الله عنه ـ يقول: «الصمد»: القائم بنفسه، الغنيّ عن غيره. وقال غيره[2]: «الصمد»: المتعالي عن الكون والفساد، و «الصمد»: الذي لايوصف بالتغاير.

وقال الباقر ـ عليه السّلام ـ «الصمد»: السيّد المطاع الذي ليس فوقه آمرٌ وناهٍ.

قال: وسُئل علي بن الحسين زين العابدين ـ عليهما السّلام ـ عن «الصمد» فقال: «الصمد»: الذي لا شريك له ولا يؤوده حفظ شيء ولا يعزب عنه شيء.

---

١. حقيقيّة: حقيقته م ن ب.

٢. قال غيره ... الباقر عليه السّلام: ـ ر.

لعلّ أصل معنى «الصمد» هو مالا جوف له كما يومي الى ذلك تصديره[١] ـ عليه السّلام ـ لذلك المعنىٰ، ولأنّ السورة المباركة التي اختصّت بهذا الاسم الشريف انّما نزلتْ في ردّ المشركين حيث نسبوا آلهتهم الى ما نسبوا واقترحوا على رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ مثل ما في شأن آلهتهم اعتقدوا. وظاهر انّ كل ما سوى الله تعالى فله «جوف» بالمعاني الذي سنذكرها، فينبغي أن يكون هذا المعنى هو المراد في السورة الكريمة؛ وأيضاً هذا المعنى هو الأصل لرجوع سائر المعاني اليه.

بيان ذلك: انّ الجوف يعمّ ما هو المتبادَر، وكذا الماهيّة الإمكانية وجميع أنحاء القوّة والحالات المنتظرة، فما لاجوف له أصلاً يجب أن يكون تامّاً، بل فوق التّمام وإلّا لأمكن أن يكون درجة وجوديّة لاينالها، أو لاتصل اليها قدرته تعالى فيكون فيه فقدان شيء وهو من أنحاء الجوف أيضاً وبالجملة، «الصمد» هو ما فوق التمام وهو أن يكون محيطاً لكلّ شيء، مدرِكاً غير فاقد لكلّ ضوء وفيء. وشرح ذلك: هو أن لاتكون درجة وجوديّة إلّا وينالُها، ولا قوّة إمكانيّة إلّا ويُخرِجها الى وجوبها، ولا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، ولا يضطرّه شيء من الأشياء، ولا يعزب عنه مثقال ذرّة، ولا يخلو منه غيب ولا شهادة؛ فجميع المعاني المذكورة للصّمد إمّا راجع[٢] الى هذا المعنى، أو لازم له، فهذا المعنى مشتمل على هذه المعاني اشتمال مسمّاه على الأوائل والثواني؛

فالإمام ـ عليه السّلام ـ لمّا ذكر هذا المعنى أوّلاً، فسّره بـ «الذي قد انتهى سُودَدُه» ـ بضمّ الأوّل والثالث يهمز، وبضمّ الأوّل فقط لايهمز ـ وهو عبارة عمّا هو فوق التّمام لأنّ السودد هو التماميّة، وانتهاؤه هو مافوق التمام[٣]؛

ثمّ فسّر ثالثاً، بالذي لايأكل ولا يشرب بمعنى أن ليس له نقصان ذاتيّ ولا قوة

---

١. تصديره: تقديره ب، يصدره م.

٢. راجع .. لازم: كذا في النسخ والأصحّ «راجعة» ... «لازمة».

٣. وهذا هو التفسير الثاني.

في الذات لحصول شيء ينضمّ الى ذاته ويصير جزءاً له حتّى يستكمل ذاته وهذا هو الأكمل الحقيقيّ، وكذا ليس له في كماله حالة منتظرة لتتقوّى ذاته بتماميّة هـذا الكمال. وهذا هو الشّرب الذي يعين الغذاء على الاغتذاء؛

ورابعاً، بالذي لاينام. وقد عرفت أقسام النوم وانها منفيّة عن الله تعالى. وعدم النوم من لوازم التماميّة لأنّ عروضه لأجل كلال القـوى، أو هـو نـفس الكـلال والضعف عن العمل. وذلك ينافي التماميّة كما شرحنا؛

وخامساً، بأنّه لم يزل ولايزال. ومن البيّن انّ نفي القوّة مـطلقا ـ سـواء كـانت متقدّمة أو متأخّرة أو مصاحبة كما هو المفهوم من الصمديّة وفوق التماميّة ـ يستلزم الأزليّة والأبديّة؛

وسادساً، بالقائم بنفسه، الغنيّ عن غيره. وذلك أيضا ظاهر اللـزوم، إذ القـائم بالغير والمحتاج الى ما سواه معلول كما سبق في خطبة مولانا الرّضا ـ عليه السّلام ـ من قوله: «كلّ معروف بنفسه مصنوع، وكلّ قائم في سواه معلول»[1] وذلك ظاهر، وكل معلول ممكن وهذا أظهر؛

وسابعاً، بالمتعالي عن الكون والفساد. وذلك أيضاً ظاهر اللـزوم لأنّ الكـائن الفاسد تصحبه القوّة لا محالة؛

وثامناً، بالذي لا يوصف بالتغاير. وهو يحـتمل مـعنيين: أحـدهما، أن يكـون للشيء أجزاء بعضها غير بعض وغير الكلّ، أو يكون للموصوف صفات يـغاير بعضها بعضاً ويغاير الموصوف؛ والمعنى الآخر، هو أن يكون للشيء مغايرٌ يستقلّ وجوداً دونه ولايحيط هو به. وكلا المعنيين ينافيان فوق التمام، إذ الأجزاء المتغايرة في الشيء تستلزم خلو كلّ منها [من][2] الآخر و [من] الكلّ، ويوجب احـتياج

---

١. التوحيد، باب التوحيد ونفي التشبيه، حديث ٢، ص٣٥. ومرّ شرحه في المجـلّد الأوّل من هذا الشرح؛ بحار ج ٤، ص٢٢٨.

٢. من ... ومن: عن ... وعن (جميع النسخ).

الأجزاء بعضها الى بعض، واحتياج الكلّ اليها؛ وكذا وجود الشيء المغاير[١] المستقلّ بالقوام والوجود ينافي كونه لايعزب عنه مثقال ذرّة، ولا يخلو [منه][٢] درجة وجوديّة، فـ«ليس في الدّار غيره ديّار» ونعمّا قيل:

انّما الكون رسوم أو خَيال   أو عُكوسٌ في مَرايا أو ظلال

وتاسعاً، بالسيّد المُطاع، ولا ريب انّ الإطاعة التامّة هي أن لا يخلو شيء من المطيع عن نعمة وقدرة للمطاع، فالمطاع المطلق ممّا يلزم أن يكون فوق التمام؛

وعاشراً، بأنّه لا شريك له، ولا يؤوده حفظ شيء، ولا يعزب عن شيء: أمّا عدم الشريك فلأنّ المشارك: إمّا مضادّ معاند، أو معاون مؤيّد، فالأوّل، يستلزم عزوب شيء عن إحاطته وقدرته، والثاني، يوجب عجزه عن استقلاله بالفعل وهو نقص؛ وأمّا عدم ثقل شيء ممّا يمسكه من السماوات والأرض وما فوقهما وما بينهما بقيّوميته[٣]، فلأنّ الثقل للعجز والضعف، وهو سبحانه لا يعجزه شيء ولأنّه يوجب أن يكون هذه عنده شيئاً ومن البيّن ان الكل هالك دون وجهه الكريم؛

وأمّا عدم العزوب فهو معنى التماميّة كما قلنا.

وبذلك اتّفقت الأقوال وتوافقت الأخبار المأثورة في معاني «الصّمد» وسيجيء بعض آخر من المعاني، لكن سبيله هذا السبيل وهذا الذي يقرع الأسماع ممّا اختصّ به هذه الأوراق؛ ومن الله العون أوّلاً وآخراً وله الحمد ظاهراً وباطناً.

[كلام في انّه تعالى هو الفاعل التام وفوق التمام]

قال وهب بن وهب القُرشيّ: قال زيد بن عليّ ـ عليه السّلام ـ:

---

١. المغاير: المتغاير م د.

٢. منه: عنه (جميع الفسخ).

٣. بقيّوميّته: بقيوميّة د.

«الصمد»[١] الذي إذا أراد شيئاً قال له: «كُنْ» فيكون، و «الصمد» الذي أبدع الأشياء فخلقها أضداداً وأشكالاً وأزواجاً وتفرَّد بالوحدة بلا ضدّ ولا شكل ولا مثل ولا ندّ.

هذا هو زيد بن عليّ السجّاد[٢] ـ عليه السّلام ـ و «الفاء» في قوله: فخلقها للتعقيب لا للتفصيل كما سيأتي تفسيره. و «الشِّكل» بالكسر: المماثل، ويجمع على «أشكال» كما في الفقرة السابقة. وهذان المعنيان للصّمد اللذان قالهما زيد بن عليّ ـ عليه السّلام ـ أخْذاً عن أبيه لا من عند نفسه ـ يرجعان الى ما فوق التمام كالمعاني السابقة على ما دريت.

بيان الأوّل: انّ الفاعل للشيء إذا أراده وظهر منه الأمر الإيجادي بكلمة «كُنْ» فإذا لم يكن ذلك الشيء، فذلك لقصور في الفاعل ونقصٍ فيه، فلا يكون ذلك الفاعل تامّاً، فضلاً عن أن يكون فوق التّمام.

فإن قيل: لعلّ ذلك لقصور القابل حيث لم يستعدّ للذي أراده الفاعل.

قلنا: ذلك أيضاً يستلزم قصور الفاعل، لأنّه أراد ما لم يمكن وجوده بعد، ولأنّه عاجز عن إعطاء الاستعداد للمادّة حين الإرادة، والفاعل التامّ ما لا يعجزه شيء أصلاً، سيّما عند الإرادة، وفي صفات الله انّه لا مانع لإرادته أو ما في معناه وقد سبق ذلك. فالذي فوق التمام هو وليّ الإفاضة والاستعداد معاً؛

وتفصيل ذلك: انّ ها هنا نحوَيْن من الفيض:

أحدهما، الفيض الأقدس، وهو الذي فيه إعطاء الاستعداد والقابليّة وإفاضة

---

١. الصمد: + هو (التوحيد، ص ٩٠).

٢. هو زيد بن علي بن الحسين المجاهد المعروف الذي تنسب اليه الزيديّة. اتّفق العلماء على جلالته وثقته وورعه وعلمه وفضله. واختلف في ولادته وشهادته والأظهر انّه ولد في ٧٨ هـ، واستشهد في ١٢٠ هـ. وعليك بتفصيل الأقوال فيه في تنقيح المقال للمامقاني، ج١، باب الزاي؛ أعيان الشيعة، ج٧، ص١٠٧.

الذوات نفسها. وفي هذا القسم لا رادّ لمشيّته ولا معقِّب لحكمه ولا مهلة لنفوذ أمره[١]؛

وثانيهما، الفيض المقدّس، وهو إفاضة الصّور وِفقما استعدَّت المادّة وطبقما وجب ذلك الأمر المقبول من قبل المادّة، ومن جهة تماميّة استعدادها ولم يبق له إلّا إفاضة الفاعل فقط فحينئذ أراد الفاعل فيضان تلك الصورة وحكم بوجودها بمحض اختياره [المطلق][٢]، لا بإيجاب المادّة أو شيء آخر، ولا بإيجابه على نفسه كما اشتهر؛ وقد سبق تحقيق ذلك في المجلّد الأوّل من هذا الشرح. فالإرادة حين الفعل، ولم تتحقّق الإرادة إلّا حين كمال الاستعداد، بل هو عين الإرادة بالنظر الأدقّ؛ إذ الحقّ انّ الإرادة من صفات الفعل، كما سيجيء؛ فتبصّر.

وأمّا البيان في الثاني فبأنّ الفاعل الذي هو فوق التّمام مَن يتأتّى منه جميع أنحاء الإيجاد بالترتيب اللاّئق والطريق [السّديد][٣]، لئلاّ يظفر عنه مرتبة شهوديّة، أو يخلو [منه][٤] درجة وجوديّة، إذ ذلك كما عرفت منقصة عظيمة، فينبغي أن يكون قد أبدع الأشياء بجملتها ـ بقضّها وقضيضها[٥] ـ أوّلاً[٦] في عالَم علويّ نوريّ متآخم لأُفق الوحدانيّة، بحيث لم يكن بينها في ذلك العالم الشريف تخالُف ولا تعانُد ولا تفرُّق ولا تباعُد، بل كلّ ما فيه هو[٧] كلّ ما فيه، ثمّ خلقها أخيراً في عالَم يضادُّ بعضُها بعضاً، وتشاكل طائفة منها طائفةً، ويزاوج صنف منها صنفاًبأن خلق أنواعاً متخالفة، فوقع التضادّ والتخالف، وخلق أشخاصا متماثلة فتحقّق التشاكل

---

١. لنفوذ أمره: النفوذ امره ما ب.

٢. المطلق: المطلقة(جميع النسخ).

٣. السديد: السداد (جميع النسخ).

٤. منه: عنه (جميع النسخ).

٥. جاء القوم بقضّهم وقضيضهم أي جميعهم.

٦. أوّلاً: والّا، لولا.

٧. هو: ـ د ن ب.

والتآلف[١] وجعلها شعوباً وقبائل، فحصل التزاوج والتعارف. كلّ ذلك باعتبار تقابل مقتضيات الأسماء الجلاليّة والجماليّة ومن جهة تخالف آثار الصفات الكماليّة كما يراه[٢] أرباب المعرفة. فتلك الأسماء في عالمها الأعلى الشريف وبالجملة، من حيث أنفسها في نهاية المسالمة والمهادنة، وفي غاية الموافقة والمصالحة. وأمّا في الآثار ومن جهة اقتضاء الأحكام، فهي بهذه المثابة من التعاند والضدّيّة والشّقاق والمنازعة. ويمكن أن يحمل على هذا التحقيق ما نظمه المولوي المعنوي قدّس سرّه النوري[٣]:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسئی با موسئی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی

فليتدبّر كلّ التدبّر، وذلك لأنّ أنبياء الله هم كلمات الله وأسماؤه الحسنى، ومظاهر أوصافه العليا؛ وناهيك ها هنا هذا.

ولنرجع الى الشرح: فنقول: انّه سبحانه أبدع كذلك، ثمّ خلق[٤] ـ كما قرّرنا لك ـ للدّلالة على انّه جل مجده مباين لكلّ شيء، وانّه عزّ برهانه مقدّسٌ بحسب كبرياء ذاته عن الصفات والأسماء ونعوت الكمال والبهاء، وانّه الذي تفرّد بالوحدة الغير العدديّة، فلا ثاني له حتّى يضادّه، أو ينادّه، ولا شبه له حتى يشاكله أو يماثله. وقد سبق معنى تلك الوحدة قُبَيْل ذلك، فليُرجَع هنالك.

---

١. التآلف: التوالف س.

٢. يراه: رآه د.

٣. المثنوي، الدفتر الأول، في قصّة موسى وفرعون وانّهما مسخّران تحت مشيّة واحدة، ص١٤٢، طبع جاويدان.

٤. إشارة الى نصّ الحديث: «أبدع الأشياء فخلقها ...».

ويمكن أن يكون «الفاء» في قوله: «فخلقها» للتفصيل، إشارة الى أصل شريف عزيز استأثر الله به بعض عباده وهو أن ليس للشيء وجودات متعدّدة، كما يتبادر ممّا حقّقناه ها هنا، وفيما سلف من المعارف أومأنا اليها، بل ليس له إلّا وجود واحد لكنّه يسمّى باعتبارٍ وجوداً إلهيّاً إبداعيّاً، وباعتبارٍ آخر وجوداً نفسيّاً ربوبيّاً، وباعتبار ثالث وجوداً كونيّاً طبيعيّاً خَلقيّاً. ولا يذهب عليك انّ ذلك ينافي ما حقّقناه في احتمال التعقيب، بل يؤيّده ويؤكّده عند اللبيب؛ فليتبصَّرْ.

[كلام في تفسير «الصمد»]

قال وهب بن وهب القرشيّ: وحدّثني الصادق، جعفر بن محمّد، عن أبيه الباقر، عن أبيه ـ عليهم السّلام ـ : انّ أهل البصرة كتبوا الى الحسين بن عليّ ـ عليهما السّلام ـ يسألونه عن «الصّمد» فكتب اليهم: «بسم الله الرّحمن الرحيم أمّا بعد، فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا فيه، ولا تتكلّموا فيه بغير علم، فقد سمعتُ جدّي رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ يقول: من قال في القرآن بغير علمٍ فليتبوّأ مقعده من النار، وانّ الله سبحانه قد فسّر «الصّمد» فقال: ﴿اللهُ اَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ﴾ ثمّ فسّره فقال: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لهُ كُفُواً اَحَدٌ﴾.

«الواو» في «وحدّثني» يدلّ على انّ ذلك من تتمّة الخبر السابق المروي منه.

وفي النهايّة الأثيريّة فيه أي في الخبر: «من كذب عَلَيَّ متعمِّداً فليتبوَّأ مقعده من النار» معناه: لينزل منزله في النار، يقال: بوَّأه الله منزلاً أي أسكنه إيّاه، وتبوَّأتَ منزلاً: اتّخذْتَه» ـ انتهى ما في النهاية. قوله: «بغير علم» قيد لجملة «لاتتكلّموا» بقرينة قوله: «من قال في القرآن» ويحتمل أن يكون قيداً للجُمَل الثلاث المنفيّة، أي لاتخوضوا في القرآن بغير نور من الله. و «لاتجادلوا فيه» بغير معرفة، و «لا تكلّموا فيه» بغير علم أتاكم من مدينة العلم. وذلك لأنّ للقرآن بطوناً الى سبعة، بل الى

سبعين[١]، وكثيراً يفسِّر بعضُه بعضاً، ولا سبيل الى ذلك إلّا لمن علّمه الله من لَـدُنه علماً أو بنور مقتبس من مشكاة أنوار الهدى.

ثمّ انّه سيذكر سيّد الشهداء وسيجيء عن غيره من الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ معنى «لم يلد» الى آخر السورة.

وأمّا تفسير «الصّمد» بهذا، فبيانه: انّ «الصّمد» الذي هو فوق التمام، مَنْ لا يخرج شيء عن حيطته ولا يخلو أمر [من][٢] سلطنته، فيجب بالضرورة أن لا يكون[٣] هو بخارج عن شيء ولا شيء خارجاً عنه وهذا هو مُفاد قوله: ﴿لم يَلدْ ولم يولدْ﴾؛ وكذا يجب أن لا يجانسه شيء ولا يماثله وإلّا لم يكن فوق التمام، لأنّ هذه الصفة تقتضي أن لايكون شيء في مرتبته وهو مفاد قوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ ولنفصّل ذلك ونبرهن على استحالة المكافئ له سبحانه بمعنى الملازم ـ سواء كان من طرف واحد او من الطرفين، فنقول[٤]: ها هنا احتمالات:

أحدها، أن يكون شيء من الأشياء المباينة له تعالى، لازماً لذاته، غير منفكٍّ عنها؛

والثاني، أن يكون هو سبحانه لازماً لشيء هو غيره؛

والثالث، هو أن يكون شيء لازماً عنه[٥] وهو سبحانه يلزم ذلك الشيء وهذا على قسمين:

أحدهما، انّه يلزم كلّ واحد منهما بذاته عن الآخر، لأنّ اللزوم انّما هو بالذات

---

١. في هذا المعنى راجع: تفسير البرهان، ج١، المقدمة ص٢٠؛ بحار، ج٨٩ ص٧٨ ـ ١٠٥.

٢. من: عن (جميع النسخ).

٣. لايكون: يكون د.

٤. فنقول: فيقول د.

٥. عنه: هو عنه د.

وهذا هو «التكافؤ» المصطلح الذي يذكر في الفلسفة الأولى ويُبرهَن[1] على استحالته؛

وثانيهما، أنْ يكونا[2] يلزمان عن ثالث؛

فهذه أربعة احتمالات، ثلاثة[3] منها، غير الأول، يوجب إمكانه تعالى، لأنّ اللازم للشيء انّما يمكن بالنظر الى نفسه، ويجب بملزومه، أو بما وجب به ملزومه، مع انّ في ثاني الثلاثة وهو «التكافؤ» المصطلح يلزم أن يجب هو تعالى بنفسه وبغيره، وهذا فاحش؛ وأن يجب هو سبحانه بنفسه بتوسّط غيره، لأنّ المفروض انّ الغير يجب به أيضاً، وهذا أفحش، والكلّ محال؛ وأمّا الأوّل وهو أن يكون شيء غيره لازماً له، واجباً به، بمعنى انّه سبحانه يُوجِب وجود ذلك الشيء، فذلك باطل عند من اكتحل بنور الإيمان وخاض في لجج العرفان:

بيان ذلك: انّ اللاّزم انّما يجب بنفس ذات الملزوم وإلّا لم يكن لازماً له بذاته، سيّما إذا كان الملزوم واحداً من جميع الجهات، بمعنى انّه لا جهة له سوى ذاته البسيطة من كلّ الوجوه، وكلّ ما يجب بنفس ذات الشيء من دون اعتبار أمرٍ آخر فلا ينفكّ عنه وإن كان بعده، وكلّ ما لا ينفكّ عن الشيء فلا يمكن[4] أن يكون حصوله بالاختيار وإن كان ذلك الشيء عين الاختيار؛ إذا المفروض انّه لازم للذات من دون اعتبار أمر ـ سواء كان عيناً أو زائداً ـ على انّه لو كان لازماً للاختيار غير منفكّ عنه، فلا فعل للاختيار فيه.

فإن قلت: ما نفقه كثيراً ممّا تقول، وهل هذا إلّا الوجوب بالاختيار الذي يقول هؤلاء المتأخّرون ويلتزمونه في دفع المفاسد التي تلزم على قدمائهم، وقرّروا انّ

---

١. يبرهن: نبرهن ب.

٢. أن يكونا: أن يكون د.

٣. ثلاثة: ثلاث د.

٤. فلا يمكن: + شيء د.

«الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار».

قلت: بونٌ ما بينهما بيِّن، وفرق ما بينهما هيِّن، فانّ الوجوب بالاختيار الذي يقولون به هو انّ ذلك الوجوب نشأ من اختيار أحد من الطرفين بسبب من الأسباب، فللاختيار مدخلٌ في ذلك الوجوب، بمعنى انّه لو قطع النظر عنه لم يبق ذلك الوجوب بحاله وأمّا فيما نحن بسبيل إبطاله فالوجوب ليس ناشئاً من الاختيار ولا له مدخليّة فيه، لأنّه لو قطع النظر عن الاختيار لكان ذلك الوجوب بحاله، لأنّه كما بيّنّا إنّما نشأ من الذات بذاته ولنتدرّج من ذلك ونقول: كِلا الوجوبين ـ أي الذي بالاختيار والذي لا بالاختيار ـ لا يجوزان على الله جلّ جلاله: أمّا الثاني فلأنّه صريح في الاضطرار كما بينّا، وأمّا الأوّل وهو الوجوب بالاختيار فانّه وإن كان لا يُنافي الاختيار في الجملة، لكنّه يُنافي الاختيار المطلق الذي هو صفة كمالية لله عزّ مجده، لأنّ المختار المطلق هو الذي لايضطرّه شيء من الأشياء في حال من الأحوال، وإلّا لكان فيه جهة إمكانيّة؛ تعالى كبرياء ذاته عن ذلك علوّاً كبيراً.

بيان ذلك: انّ إيجاب أمرٍ شيئاً على الله ـ سواء كان ذلك الأمر هو الاختيار أو غيره ـ يستلزم أن يكون حصول ذلك الشيء ممكناً بالنظر الى ذاته سبحانه، لأنّه لمّا فرض الايجاب من ذلك الأمر فلم يكن الشيء بالقياس اليه سبحانه واجباً ولا ممتنعاً وهو ظاهر، فيجب أن يكون بالنظر اليه سبحانه ممكناً، فيلزم أن يكون فيه[1] سبحانه جهة إمكانية وقوّة منتظرة بالنسبة الى ذلك الشيء، وأن[2] يكون هو سبحانه متأثّراً من شيء، وجميعُ أنحاء الإمكان على الله سبحانه مستحيل لأنّه [استوت][3] نسبته الى كلّ شيء، فلم يقرب منه قريب ولم يبعد منه بعيد، ولا قوّة ولا نقصانَ فيه بجهة من الجهات؛ تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

---

١. فيه سبحانه: له د.

٢. وأن: أن ب.

٣. استوت: استوى (جميع النسخ).

[كلام في تفسير الصمد أيضاً]

﴿لم يَلِدْ﴾: لم يخرج منه شيء كثيف كالولد وسائر الأشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقين، ولا شيء لطيف كالنّفَس. ولا يتشعّب منه البَدَوات كالسِّنَةِ والنوم والخَطْرة والهمِّ والحزن والبهجة والضِّحك والبُكاء والخوف والرجاء والرغبة والسآمة والجوع والشّبع، تعالى أن يخرج منه شيء وأن يتولّد منه شيء كثيف أو لطيف.

قد ظهر ممّا سبق في كلام الإمام ـ عليه السّلام ـ في تفسير «الصمد» انّ القدر المشترك بين تلك المعاني هو انّه ليس شيء في الأرض ولا في السّماء بخارج عنه سبحانه وتعالى، ولا يخلو [منه][1] شيء من الأشياء، ولا يعزب عنه مثقال ذرّة منها، وانّه عزّ سلطانه محيط بها إحاطة لا يُعرَف كنهُها؛ ثمّ انّه ـ صلوات الله عليه وسلامه ـ فسّر «الصّمد» ها هنا بقوله عزّ وعلا: ﴿لَمْ يَلِدْ ولَم يُولَدْ﴾ ـ الى آخرها. وفسّر قوله: ﴿لم يَلدْ﴾ بعدم كون شيء داخلاً فيه فيخرج منه ويظهر في شهوده ـ كثيفاً كان أو لطيفاً ـ وبعدم تشعُّب البدوات منه سبحانه، وهي ما يعرض باطن الإنسان بحيث يسري أثره في الظاهر.

والتمثيل للشيء اللطيف بـ «النفَس» بالتحريك، للإيضاح والاختصار لا للانحصار؛ وبالجملة، الغرض منه انّ الأشياء ليست ممّا كانت داخلة في العلّة الأُولى بوجهٍ من الوجوه المحتملة، ثمّ خرجتْ منه وظهرتْ في عالم الشهادة كالولد من الحيوان، وكالنفَس الذي يخرج منه، وكالبَدَوات التي للإنسان حيث كانت في باطنه ويظهر أخيراً بحسب الآثار في ظاهره؛ فعلى المعاني السابقة للصّمد فالأعيان الثابتة والمعدومات الثابتة والصور الكائنة في صُقعٍ من الربوبية وما يشبه ذلك ممتنعاتُ الحقيقة فاسدات الماهيّة، والقول بها ينافي اعتقاد الصمديّة الكاملة ويوجب خروج الأشياء من سلطانه تعالى؛ وعلى هذا المعنى الأخير للصّمد، حيث

---

١. منه: عنه (جميع النسخ).

فسّر بـ«لم يلدْ ولمْ يولدْ» بالمعنى الذي ذكره الإمام ـ عليه السّلام ـ فالقول بأنّ المبدأ هو الوجود بلا شرط و «أمره» هو الوجود بشرط لا أو بالعكس، والمعلول هوالوجود بشرط شيء، وكذا القول بأنّ المبدأ هو الوجود الشخصيّ المتشخّص بذاته الواقع في أعلى درجات التشكيك المشتمل على جميع المراتب السافلة؛ وبالجملة، فالقول بكون المعلول عين العلّة بالذات وغيره بالاعتبارت السلبية، وكذا القول بالجزئية سواء كانت من طرف العلّة أو المعلول، والقول[1] بالأصليّة والفرعية، والقول بالسنخية أو الترشح أو العروض سواء كان ذلك الأخير من جهة العلّة أو المعلول، والقول بالكمون والبروز وما يضاهي ذلك، على حدّ الشرك والكفر. وكلّ ذلك تولّد معنوي وتناسل حقيقي وموجب لتهوُّد القائل به ومستلزم لتنصُّر الذاهب اليه، حيث قالت اليهود: ﴿عزيرٌ ابن الله﴾[2]، والنصارى: ﴿المسيح ابن الله﴾[3] هذا، مع قيام البراهين القواطع على بطلانها وشروق الدلائل السواطع على إمّحائها: أحدها، وهو الذي يناسب هذا المقام، بل يكون شرحاً لهذا الكلام، هو انّه يلزم على تلك التقادير أن يكون المبدأ الأوّل علّة ماديّة للكلّ، وقد ثبت انّه تعالى فاعل محض وانّه منتهى العلل الباقية؛ فقوله: «لم يلدْ» نفيٌ لكونه علّة ماديّة بأقسامها. ولله الحمد أوّلاً وآخراً.

بقي ها هنا شيء يجب أن تعلمه وتحقّقه وهو أنّه ـ عليه السّلام ـ نفى في هذا الخبر نسبة «النفَس» ـ بالتحريك ـ اليه تعالى، وذلك بظاهره يُنافي ما ورد في الأخبار المتظافرة من نسبة النفَس اليه سبحانه كقوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «إنّي لأجد نفَس الرحمٰن من قِبَل اليمن»[4] وقوله: «لا تذمّوا الريح فانّها من نفس

---

١. والقول ... أو المعلول: م ر.

٢. التوبة: ٣٠.

٣. التوبة: ٣٠.

٤. مسند أحمد، ج٢، ص٥٤١.

الرحمٰن»[١]، فاعلم ـ إن كنت متذكّراً للأصول التي القينا اليك ومتحفّظاً للحِكَم التي قصصنا عليك ـ انّ هذه النسبة انّما تثبت في المرتبة الرحمانيّة التي هى المرتبة الثالثة من مراتب الألوهيّة، حيث يدلّ على ذلك الذي قلنا الترتيبُ الواقع في سورة الحمد المباركة، بل في هذه المرتبة تجري الولادة الحاصلة من النكاح الثاني من جملة النكاحات الخمسة الواقعة بين الحقائق، وليس ذلك بضائر فيما حقّقنا من نفي ذلك في المرتبة الأحديّة الصرفة، وهيهات ما بين ذلك من التفاوت! ألا ترىٰ انّ نسبة الذهاب والمجيء والتّبصبص واليد والأنامل والقدم وغير ذلك، انّما تصحّ في المراتب المتأخّرة عن مرتبة الأحديّة، بل دونها ودون المرتبة الألوهيّة؛ فتبصَّرْ.

[كلام في نفي كونه تعالى مظهراً للأشياء وبالعكس، بل هو الظاهر بنفسه لنفسه في نفسه]

﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾: لم يتولّد من شيء ولم يخرج من شيء كما تخرج الأشياء الكثيفة من عناصرها كالشيء من الشيء، والدّابة من الدابة، والنبات من الأرض، والماء من الينابيع، والثمار من الأشجار؛ ولا كما تخرج الأشياء اللطيفة من مراكزها كالبصر من العين، والسمع من الأُذُن، والشمّ من الأنف، والذوق من الفَم، والكلام من اللّسان، والمعرفة والتميز من القلب، وكالنار من الحجر.

يجب أن تكون متذكّراً ـ وإن كان ذلك عندك متكرراً ـ انّ المعاني السابقة للصّمد اشتركتْ[٢] في انّه لا يشذّ عنه تعالى مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء، وانّ معنى «لم يلد» حسبما فسّره ـ عليه السّلام ـ أفاد انّه ليست الأشياء خبايا في زوايا الهويّة الأحديّة، أو خفايا في مكامن غيب الألوهيّة، فيخرج منها ويظهر في عالم

---

١. وفي مسند أحمد، ج٢، ص١٢٣: «لاتسبّوا الريح فانّها من روح الله...».

٢. اشتركت: اشركت د م.

الشهود ويلبس لباس الوجود؛ وبالجملة، ليس الأمر بأن يكون هو جلّ مجده مظهراً للأشياء ومحلاً لظهوراتها، حتى يكون الظاهر والمظهر معروضاً للأثنوة ومحلاّ لحوادث الكثرة. ثمّ ها هنا أراد ـ صلوات الله عليه ـ أن يُبطل كون الأشياء مظاهر له وموادّ شهود نوره تعالى ومراكز لظهوره عزّ وعلا. ويلزم من ذلك استحالة أن تكون له سبحانه علّةٌ، أو تحمل وجودَه قوّةٌ. وبذلك حصحص الحق عن محضه، وخلص له التوحيد الذي استأثره الله لنفسه، وبيّنه في **سورة التوحيد** للعالمين، ولكنّ أكثر الناس لايعلمون. وقد مضى بيان الحكمين الأوّلَين فيما يليق من الشرح؛

وأمّا بيان الحكم الثالث المتعلّق بشرح هذا العنوان، فبأن تعلم انّ الخارج من الشيء الظاهر منه: إما أن يكون من الأوّل شيء في الثاني، أو لا يكون منه فيه شيء، وبالحريّ أن يسمّى الأوّل «عنصراً» بمعنى ما فيه قوّة وجود الشيء؛ والثاني «مركزاً» بمعنى ما يدور عليه وجود الشيء كما فعله الإمام ـ عليه السّلام ـ وهذا يشمل جميع ماله مدخلٌ في وجود الشيء وظهوره. فالعنصر: إما أن يكون بوحدانيّة في الشيء، أو بشركة غيره، والذي يكون بالشركة: إمّا أن يكون هو نفسه في ذلك الشيء الكائن منه، أو لا يكون هو فيه، بل شيء منه فيه، ومع ذلك يكون مُعدّاً، إذ لا معنى لكون شيء من شيء مع عدم الإعداد؛ فالذي هو في الشيء مع الشركة: إمّا أن يكون ها هنا تركيبٌ من اجتماع فقط سواء كان مع ذلك ضرب من الاستحالة كالمعجون، أولا كالسرير من الخشب والبيت من اللّبنات والشكل من المقدمات؛ أو مع فوات أمر من المجتمعات، فإمّا فوات أمر من جوهرها كما للممتزجات عندنا حيث يَخلعُ كلّ صورته[1] ويلبس[2] المجتمع صورةً وحدانيّة، خلافاً لرئيس مشائيّة الاسلام[3]؛ وإمّا فوات أمر غير جوهرها

١. صورته: صورة د.

٢. يلبس: تلبس م ب.

٣. راجع الشفاء، الإلهيات، المقالة السادسة، الفصل الرابع، ٢٧٨ ـ ٢٨٣.

كالتركيبات الحاصلة من الاستحالة إن كان يمكن ذلك.

وأمّا الذي منه شيء في الشيء الحاصل منه: فإمّا مع إعداد فاعليّ وذلك ككون الدابّة من الدابّة فإنّ في الثاني شيئاً من الأوّل وهو المني مع شركة غيره من الغذاء المُنمي؛ وإمّا مع إعداد قابليّ وذلك ككون النبات من الأرض فانّ في النبات شيئاً من الأرض مع شركة غيرها من الماء والبذر؛ وإمّا مع إعداد غائي بأن يكون الثاني غاية لوجود الأوّل وذلك ككون الثمر من الشجر؛ أو إعداد صوريّ بأن يكون الثاني صورة للأوّل ككون الماء من الينابيع حيث يكون فيه جزء من المنبع وهو الأرض مع بعض العناصر وينقلب الكلّ الى الماء؛

وأمّا الذي يكون منه الشيء بوحدانيّته، وهو الذي عبّر عنه الإمام ـ عليه السّلام ـ بقوله: «كالشيء من الشيء»: فإمّا أن لايحتاج في ما يكون منه إلّا الى الخروج بالفعل، وإمّا أن يحتاج الى شيء: إمّا زيادة شيء كحركة، أو فوات أمر من جوهره كالكون والفساد، أو غير جوهره كالاستحالة؛ والذي لا يحتاج: فإمّا أن يكون الأوّل ممّا يتقوّم بالثاني وذلك ككون الصورة من المادّة، أو لا يتقوّم ككون العرض من الموضوع. وعندي: انّ هذا الحصر أجود ما قيل في أقسام العنصر عند التدبّر.

وأمّا المختص باسم «المركز»: فإمّا أن يكون منه الشيء ـ لستُ أعني انّ منه كون الشيء فقد عرفت انّه العنصر ـ بل منه نفس الشيء وهو الفاعل لماهيّة الشيء ومُذَوِّت الشيء: وإمّا أن يكون له واليه الشيء وهو الغاية والقصد؛ وإمّا أن يكون فيه الشيء، فإمّا على سبيل الحلول وهو العرض، أو لا كذلك وهو المكان والزّمان وأمثالهما، وإمّا أن يكون به الشيء: فإمّا على انّه آلة، أو قوام، والقوام: إمّا أن يكون الشيء معه بالقوة وقد سبق انّه العنصر، أو بالفعل وهو الصورة.

إذا عرفتَ هذا فتذكّرْ ما تَلونا عليك من أنّه نفى ـ عليه السّلام ـ بقوله في تفسير ﴿لم يولد﴾ : «لم يخرج من شيء كما تخرج الأشياء الكثيفة من عناصرها»، أن يكون شيء من الأشياء مادّة لظهوره تعالى ومحلاً لشهود نوره عزّ وعلا وتكون

هي كما يقوله الجاهلون مَجالي ذاته ومَرايا جماله. ونفى بقوله: «ولا كما تخرج الأشياء اللطيفة من مراكزها»، أن يكون شيء آلة أو سبباً أو واسطة لبروزه من مكامن غيبالهويّة أو وسيلة لظهوره من تحت أستار العزّة والعظمة الى مشاهد عالم الشهادة ومشاعر القوى الحسيّة والعقليّة؛ وبالجملة، نفى ـ عليه السّلام ـ بهذا الكلام كون الموجودات ممّا يتوقّف عليها ظهوره سبحانه، أو يتفرّع عليها كماله، وأقلّ ذلك أن يكون للأشياء دخلٌ في ذلك، وأقلّ الأقلّ أن يكون ممّا اتّفق ظهوره بها وإن لم يكن أسباباً حقيقيّة كلاّ وحاشاه من ذلك! وفي دعاء عرفة لسيّد الشهداء: «ألغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المُظهِر لك! متى غِبت حتى تحتاج الى دليل يدلّ عليك؟! ومتى بَعُدتَ حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك؟! عميتْ عينٌ لا تَراكَ ولا تزال عليها رقيباً!»[1] بل هو جلّ جلاله الظاهر بنفسه لنفسه في نفسه، وهذا بعينه هو كونه ظاهراً بآياته لعباده في مجاليه بناءً على اتّحاد الظهور والظاهر والمظهر من وجهٍ يعرفه ويراه أهل البصيرة والبصر؛

[كلام في الإبصار]

فقوله ـ عليه السّلام ـ: «كالبصر من العين» إمّا تمثيل للخروج أو للأشياء الخارجة، وعلى التقديرَيْن:

إمّا[2] المراد بالبصر هو الابصار أو القوّة الباصرة؛ فعلى الأوّل معناه كالإبصار الذي هو خروج نور النفس من شبكة العين؛ وعلى الثاني معناه كقوّة الإبصار التي هي ظهور النفس في عالم الحسّ لإدراك المبصَرات بهذه الآلة؛ وعلى الثالث معناه كخروج الإبصار أي الإدراك البصري من تلك الآلة؛ وعلى الرّابع معناه كظهور

---

١. إقبال الأعمال لسيّد بن طاوس، ص٣٠٩. وسائر كتب الأعدية كزاد المعاد للمجلسي ومفاتيح الجنان للمحدّث الشيخ عباس القمي.

٢. إمّا: وإمّا د.

تلك القوّة التي للنفس على الإبصار من المحلّ الذي هو العين، وهكـذا الحكـم في سائر الإدراكات من السمع والذوق وغيرهما.

ثمّ اعلم انّ هذه الأمثلة وإن كانت لبيان الآلة والمحل المنفيّين بحسب الظـاهر، لكن عند التدقيق بيان لبعض أقسام الفاعل، فانّ هذه القوى في الحقيقة فواعل في عالم الطبع، ولا ينافي ذلك كون النفس هي المدرك لا غير، إذ النفس في هذه المرتبة كأنّها صارت قوة منطبعة على ما تعرّفتَ مراراً. وبالجملة، الفاعل: إمّا أن يكون فعله بالمباشرة، أو لا على هذه الطريقة، فالنفس بالنسبة الى المعرفة والتميز نظيرة للفاعل المجرّد الذي فعله ليس بالمباشرة؛ وأمّا الفاعل بالمباشرة: فإمّا بوقوعه على أثره وذلك كالإبصار وسيجيء تحقيقه إن شاءالله، وإمّا بوقوع الأثر عـليه: فـإمّا بمحض الملاقاة وذلك كالسّماع، أو بالنفوذ وذلك كالذوق، وإمّا بخروج الأثر مـنه: فإمّا خروجاً دفعيّاً وذلك كالنّار من الحجر، أو على التدريج كالتكلّم من اللّسان. وإذا بطل أن يكون لله جلّ مجده علّة فاعليّة بأقسامها يبطل أن يكون له صورة أو مادة وإن كان بطلان الأخيرة قد سبق بل الأولى، ويبطل أيضاً أن يكون له غاية أو هو غاية، لأنّ ذلك كلّه انّما يستند الى الفاعل على ما تقرّر[1] في مقرّه من انتهاء جميع العلل الى الفاعل.

تبصرة [أيضاً في الإبصار]

اعلم انّ الأمر في كون الإبصار بالانطباع، أو بخروج الشعاع ليس كما يزعمه المتهوّسة من أتباع المشّائين والمقلّدة من أشياع الرياضيّين، فانّ ذلك باطل بما أبطل كلُّ صاحبه، وبوجوه أُخر لستُ أجد[2] ها هنا مقاماً يناسبه. وعندي انّ للأسلاف في هذا المنهل مشرباً رحيقا وهؤلاء الأشراف في ذلك الذواق مذاقـاً بـالتصديق

---

١. تقرّر: يقرّر ب.

٢. أجد: آخذ د.

حقيقاً، عبّروا عمّا وجدوه بأفكارهم الدقيقة ووصلوا اليه برياضاتهم البليغة تارة بالانطباع، وأخرى بخروج الشعاع، وثالثة بالحضور الإشراقي[١]، وبعبارات مختلفة غير هذه على سبيل الرمز والإشارة، كما هو دأبهم في إظهار المعارف الحقيقيّة لأهلها ودَيدَنهم في كتمان المعارف الإلٰهية عن غير أهلها[٢].

بيان ذلك بعد أن تستيقن مقدّمات:

أُوليها، أن تتذكّر حسب ماظهر بالبرهان مع تأييد النقل عن أئمة الإيمان انّ كل ما في هذا العالَم من الحسن والبهاء ومن الأنوار والأضواء، فإنّما هو أثر ما في النفس الكلية الإلهيّة التي اشتملتْ على جملة حقائق ما في هذا العالم اشتمالاً نوريّاً، وهذه النفوس الجزئية كالأجزاء لها لا أنّ الكل منها له بعض، أو كالأشعّة الشارقة منها لا أنّ أشعّتها خارجة عنها كما للشمس التي عندنا، بل على معنى لايمكن أن يذكر أكثر من هذا؛

وثانيتها، أن يكون من المستبين عندك انّ الله سبحانه بحكمته الكاملة أجرى سنّةً شريفة في طباع[٣] الأشياء بحيث يطلبها ويجري عليها كلّ حقيقة إذا خُلّيتْ وطبعَها ﴿ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْويلاً ﴾[٤] وتلك السنّة رجوعُ كل شيء الى أصله، وعود كلّ سافل الى عاليه، وحشرُ كل معلول الى علّته، مثال ذلك في العالم الحسّي رجوع الأشعّة الساطعة من هذه الشمس الحسيّة على الآفاق الجسمانية اليها حين غروبها وأفولها في أفقها، وإن كان التنظير انّما هو بحسب الظاهر لا بالحقيقة، كما ليس بخافٍ على من له أدنى مسكة، فعلى هذا الأصل يعود الى النفس كلّ ما ابتدأ

---

١. الإشراقي: الإشراق ب.

٢. في هذا الباب راجع: حكمة الإشراق، ص٩٩؛ شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي ص٢٦٧ ـ ٢٧٠؛ وعليك بالتفصيل في الأسفار، ج٨، ص١٧٨ ـ ٢٠٠.

٣. طباع: طبايع د.

٤. فاطر: ٤٣.

منها، وتأخذ هي جميع ما أعطته الى الأشياء. وسرّ ذلك انّ الآثار[١] النفسية إنّما انبثّتْ[٢] وتفرّقت في هذا العالم لأجل الاستكمال، فإذا استكملت في مادّة أو موادّ تعود اليها عودَ استكمال، ويرجع اليها رجوعَ كمال؛

وثالثتها، أن تعلم انّ هذه الآثار النفسية التى هي كالسيّئات المحيطة بها، انما يتأتّى ظهورها أوّلاً في عالم متوسّط بين عالمها القدسيّ النوريّ والعالَم الجرمانيّ. وهذا العالم المتوسط يسمّى عند قوم بـ«المثال» و «الخيال المنفصل» وعند آخرين بـ«مرتبة تعلق النفس بالمادة النورية الخالصة الصافية من كدورات الغواشي الماديّة» وعندي انّ وجود هذا المتوسط قريب من الضروري حيث يستحيل الطفرة في المراتب الوجودية، بعين ما استحالت في المسافة الشهودية، نظير ذلك في الإنسان «مقام القلب» الذي يتعلق بمدرك الخيال والقوى الباطنة، ثمّ بعد ذلك تظهر تلك الآثار في عالم الحس والشهادة. ومن الواجب وجود المادة ومصاحبتها في تَينِك المرتبتين، لكنّها في الأولى مادة مجرّدة نورية في غاية اللطافة، حيث تنتقش فيها قاطبة الصور العالية[٣] والحقائق العقلية، وهي عبارة عن المادة العرشية التي حمل عليها العلم وورد: انّ فيها صور الحقائق كلّها و «لكل مثل مثال»[٤] لكنّها على نحو أشرف وأعلى ممّا كان هاهنا. وانّما قلنا بوجوب المادة هناك، لأنّ تلك الآثار انّما يمكن ظهورها في المادة؛ إذ لا أثر للنفس الّا فيها. ولا ريب انّ المادة ممّا يلزمها التقسّم والتكثّر والتجزّي والتفرّق من قبل الكمّ الذي يلزمها وفقها قدّر الله سبحانه بتقديره، فيكون تكثّر[٥] النفس بالعرض منها، فبالضرورة يلزمها تكثّر قوى وتفرّق

---

١. الآثار: آثار د.

٢. انبثّت: ابتثّت ن ب.

٣. العالية: لعلية د.

٤. علل الشرائع، ج٢، باب١، ص٣١٤، في حديث المعراج؛ الكافي، ج٣، ص٤٨٥، رواية ١.

٥. تكثّر: يكثر ب.

آلات مع كونها ذات قوّة واحدة هي ذاتها، فتبصّر؛

ورابعتها، أن تتعرّف انّ هذا الإعطاء والأخذ انّما يمكن للنفس بأن تتنزّل حسب ما تنزّلت آثارها وعلى محاذاة درجاتها، فكما انّ العالم الذي هو أثر من آثار النفس بعد مرتبة نفسه[١] التي هي مرتبة الأنوار الإلٰهيّة انّما انحصر في مرتبتَيْن: مرتبةٍ متوسّطة بين ذلك العالم الرّبوبيّ وعالم المُلك ومرتبةٍ أخيرة هي العالم المحسوس الّذي هو عالم الأعراض، وتلك المرتبة الوسطائية هي عالم الجواهر النورية العرشية، كذلك النفس قد هبطتْ مرتبتين بعد مرتبة ذاتها، لتناسب مرتبتَي[٢] العالَم اللّتين بعدها حتّى يتيسّر لها إدراكها: إحداهما مرتبة القوى الباطنة؛ والثانية مرتبة القوى الظاهرة. ولا ريب انّ المُدرِك في هاتين المرتبتين هي النّفس بقوّتها الو حدانية لكن هي في مرتبة ذاتها قوّة عاقلة، وفي الثانية قوّة خياليّة، وفي الأخيرة قوّة حسّيّة. وخلاصة ما قلنا: انّ هذا الأخذ والإرجاع انّما يتأتىٰ للنّفس بأن تنطبع في المادّة انطباعاً يليق بها، وتتحقّق بجميع أحكامها، بحيث تصير كأنّها صورة مادّيّة وقوّة خياليّة أو حسّيّة. وذلك لأجل أن تأخذ هي كلّ واحد من الآثار المتفرّقة منها في عالم التّفرقة من مظانّها من الجهة الّتي تناسب كلّ واحد منها، فبالاضطرار وجب في ذمّة الحكمة النفسيّة مع وحدتها وكونها ذات قوّة واحدة هي[٣] ذاتها أن تتصّور في كل مرتبة بكسوة قوّة من القوى الفعّالة وتتسمّى في كلّ مرتبة من مراتب هبوطها باسمٍ يناسب تلك المرتبة، وتكون ذلك شبكة اصطيادها للحقائق المتنزّلة[٤] منها وروزنة اقتناصها للأنوار السّاطعة منها.

وخامستها، أن تتحدّس ممّا قلنا بأنّ هذا الرّجوع القهقرى انّما يصحّ على محاذاة الطريقة الأُولىٰ وهي سبيل هبوط النّفس ونزول آثارها، وذلك بأن تأخذ النّفس

---

١. نفسه: نفس د.

٢. مرتبتي: مرتبتين د.

٣. هي ذاتها: هي عين ذاتها د.

٤. المتنزّلة: المنزلة د.

الشيء المحسوس بقوّتها الحسّيّة فتقشّرها تقشيراً مّا الى أن يستعدّ ذلك الشيء المقشّر للوصول الى القوى الباطنة المدركة للأُمور المتوسّطة بين المحسوس والمعقول، ثّم تقشّرها تلك القوّة تقشيراً تامّاً فتعرضها على القوّة العاقلة فتصير غذاء للنّفس وجزءاً لها وترجع الى المرتبة التى ابتُدِئَ منها.

وسادستها، انّ الإدراك لايمكن إلّا بالإحاطة أي إحاطة القوّة الى الشيء إحاطة تكون كأنّها هو، أو هو كالجزء لها. وقد شهدتْ بذلك الأخبار عن الأئمة الأطهار كقولهم: «لاتحيط به الأوهام»[1] الى غير ذلك وقال تعالى: ﴿وَلا يحيطونَ بِهِ عِلْماً﴾[2] والإحاطة الغير المقدارية لاتكون الّا من طريق العليّة واشتمالها على المعلول اشتمالاً كأنّها باطنه وهو الظّاهر منها. وقد سبق انّ المعلول هو ظاهر ما في العلّة وأثر لما في باطنها من الحقائق المندمجة فيها.

وهذه الفوائد، كلّها، مقدّمات جليّة غير خافية على من له أدنىٰ تدرّب في الحكمة المتعالية. وأنتَ إذا تذكّرتَ لذّة الفوائد الشريفة في أنفسها، النافعة في المقدّمة التي نحن بصددها، فاستمع ماذا يقرع سمعك ممّا لم تجده في زبر السّابقين:

فنقول[3]: لا ريب انّ من جملة تلك الرّوازن، شبكة العين الّتي إدراكها للمبصَرات انّما هو بتوجّه النّفس الى ظواهر الأشياء، بحيث تصل الى الألوان والأضواء وهذا التّوجّه انّما يتيسّر بأن تنطبع النّفس في المادّة الموضوعة للآليّة حتّى تصير كأنّها صورة ماديّة وقوّة حسيّة، فتتمكّن من إدراك هذا النّحو من المحسوس. وإذا أدركتْ شيئاً عقليّاً من الحقائق التي تشعّبتْ منها بالإلتفات والتوجّه اليه على معنى رجوعها الى ذاتها، وجدتْ في ذاتها صورة مطابقة لها هي أصل تلك الحقيقة العقلية، بل عينها؛ فالقدماء الأخيار بعضهم نظروا الى انقشاع تلك السحابة عن النفس بسبب

---

١. التوحيد، باب ٣٦ (باب الرد على الثنوية والزنادقة) ص٢٦٢.

٢. طه: ١١٠.

٣. فنقول: فيقول ب.

توجّهها الى الحقيقة التي خرجتْ منها وإدراكها تلك الصورةَ العقلية التي كأنّها صورة حادثة، فعبّروا عن ذلك بـ «حصول الصّورة» وبعضهم نظروا الى شروق نورها من ذاتها لوجدان الأمر المعقول الذي هو كالجزء لها، فعبّروا عن ذلك بـ «الإشراق الحضوريّ» و «الإضافة النوريّة». والخلاف في أنّ العلم بالتذكّر أو التفكّر انّما نشأ من ها هنا. وهكذا الحكم في إدراكها للمتخيّلات والمحسوسات، فإنّها إذا أرادات إدراك كلّ واحدة منها تصير متنزّلة الى مرتبة متآخمة للشّيء المدرَك مضاهية له ليتأتّى لها إدراكه، فالنفس في المرتبة الخياليّة قوّة متخيّلة تدرك ما في حيطتها من الأمور الخياليّة الّتي تجرّدت من الموادّ المخصوصة دون المطلقة؛ وكذا في الإدراك الإحساسيّ[1] تصير قوّة حسّيّة تدرك ما في طبقة الأُمور المحسوسة المتلبّسة بخصوصيّة المادّة، فإذا اعتبر وجود سنخ تلك الصورة الخياليّة أو الحسيّة في عالم القوّة المتخيّلة أو الحاسّة، ثمّ ارتفاع ذلك الحجاب عند وجدان الشّيء المتخيّل أو المحسوس، يسوغ التعبير عنه بـ «الانطباع» وإذا اعتبر التّوجه والالتفات النّفسيّ الى وجدان ذلك الشيء وشروق نورها الخارج منها للوصول الى الشيء كالمتجسّس له يجوز التعبير عنه بـ «خروج الشّعاع»، وإلّا فالأصل ما بيّنّا لك من انّه ليس في الحقيقة بهذين النحوين، بل هو أعلى من ذلك عند ذي عينين. ولا بأس بأن يصطلح على هذا الأصل بأنّ العلم والإدراك انّما هو بالإيجاد حين ما ظهر المقصود والمراد.، فلعلّ كلّ واحدة من الطائفتين قد نظر بإحدى العينَين، وعند رفع الغشاوة يرتفع الخلاف من البين وبالجملة، فالنفس في أيّة مرتبة كانت فانّها لا تدرك شيئاً خارجاً من ذاتها؛ فكما أنّها تنزّلتْ بحسب آثارها الى أن تصير كيفية من الكيفيات على معنى انّ النور الأحمر والأصفر والأبيض من الأنوار الإلهية المودّعة في ذات النفس تنزّلتْ الى أن تصير هذه الحمرة وتلك الصفرة وذلك البياض، كذلك تنزّلتْ النّفس بحسب مراتبها الذّاتية الى أن[2] تصير

---

١. الإحساسي: الإحساس د.

٢. ان: ـ ر.

قوّة خياليّة، ثمّ قوّة حسيّة، فإذا أدركتْ بكلّ واحدة من القوى الحسيّة والخياليّة والعقليّة أدركتها في تلك المرتبة بنفسها وقوّتها الوحدانيّة الّتي هي ذاتها، لا على انّ الشيء خارج عنها مطلقا، بل على انّه كالجزء لها، أو من جملة آثارها التي ظهر منها، وإن لم تكن عالمة بذلك العلم، فلم تكن مدركة لشيء خارج عن ذاتها أصلا في أيّ موطن كان، فجماعة عبّروا عن ذلك التوجّه، بـ«خروج الشّعاع» وشرذمة عبّروا عنه بـ«الإشراق الحضوريّ» وطائفة عبّروا عن ذلك الوجدان بـ«الانطباع» حيث كانت تلك الصورة مكتنزة في النّفس، فصارت منكشفة.

وفذلكة هذا الخطاب، انّ للإنسان ثلاث درجات: إنسان عقليّ وإنسان مثالي، وإنسان طبيعيّ كما انّ للحقائق ثلاث مراتب: كونها معقولات ومتخيّلات ومحسوسات. فالإنسان العقلي يُدرِك ما في حيطته من المعقولات بنفس ذاته، وهو جامع شتاتها ومجمع متفرّقاتها؛ والإنسان المثالي النفساني يدرك الأشباح النّورية المثاليّة والأُمور الخياليّة بنفسه في مرتبة كونه مثاليّا، على انّها فيه من جهة ذاته، وغيره من جهة أخرى؛ والإنسان الطبيعيّ يدرك المحسوسات بنفسه في نفسه، على انّها داخلة فيه من حيث ذاته خارجة عنه من حيث آثاره، فالإنسان العقلي كلّ الأشياء المعقولة، والخياليّ كلّ الأشياء[1] الخياليّة، والطبيعيّ كلّ الأشياء المحسوسة. وهذا الّذي أخبرناك في هذا الكتاب باب يفتح منه أبواب، وكأنّك لم تسمع بمثل هذا في صحيفة وخطاب، لكنّه قد مشى بعض الأعلام[2] هذا المَمشى وإن لم يصب ذلك المَرمى قال قدّس سرّه: «والصورة الّتي يشاهدها الحسّ غير الصّورة الّتي في المادّة، ولها نحو آخر من الوجود ألطف وأشرف وأقوى من الّتي في المادة. وهي عندنا غير قائمة بآلة جسمانيّة من عين أو جليديّة، بل قائمة بالنّفس قيام الفعل بالفاعل ماثلة بين يديها، تشاهدها بنفسها لا بصورة أخرى، لأنّ وجودها وجود

---

١. الخيالي كلّ الأشياء: ـ د.

٢. وهو صدر المتألهين الشيرازي، فانّ الشارح يعبّر عنه كثيراً هكذا، وإن لم أعثر على موضع كلامه.

نوريّإدراكيّ؛ ثمّ بعدها درجة الخيال، والخيال عندنا: جوهر مجرد عن البدن وعن هذا العالم كلّه، ولكن ليس مجرّداً عقليّاً، بل هو موجود في عـالم إدراكـي جـزئي ونشأة جوهريّة قائمة لا في مادة و لا في مظهر آخر، كما ظنّ القائلون بعالم المثال، لأنّ ذلك العالم عالم مستقلّ عينيّ، وجوده العينيّ عين الشعور والإدراك. والصّورة الخياليّة غير محتاجة في وجودها وبـقائها الى حـضور مـادّة جـسمانيّة ولا هـي موجودة في آلة دماغيّة، وانما هي كالمرآة مخصّصة معدّة للنّفس على تصوير تلك الصور في عالَمها الخاص الإدراكي؛

ثمّ درجة الإدراك العقلي والوجود الكلّي وهو فوق النشأتَين وغـاية العـالَمَين ومُدرِكه في الإنسان هو العقل النّظريّ البالغ الى رتبة العقول الفعّالة بعد خروجه من القوّة الى الفعل، وصيرورتِه إنساناً عقليّاً بعد كونه إنسانا حيوانيّاً بشريّاً».

وقال في كتاب آخر: «انّ الإحساس بأن يفيض من الواهب صورة نوريّة على قوّة من قوى النّفس يحصل بها الإدراك وهي المحسوسة بالفعل والحاسّة بـالفعل؛ وأمّا قبل حصولها فلم تكن القوّة حاسّة ولا محسوسة، فالمسمّى بـ«المحسـوس» ينقسم الى محسوس بالقوة وهي الصّورة الخارجية كالضّوء مثلاً، والى محسـوس بالفعل وهو لايكون محسوساً بغير جوهره الحاسّ، بل هو متحدّ مع الحاسّ».

ثمّ استدلّ على هذا فقال:

«إذا لم تكن ذاته متصوّرة بصورة المحسوس فبأيّ شيء تنالها، أبذاتها العارية؟ وذلك محال وهل ذلك مثل أن يبصر الأعـمى شـيئاً؟! أو تـنال تـلك الصـورة بالصورة فتكون تلك الصورة حاسّة ومحسوسة» ـ انتهى.

أقول: إن أراد بالفيضان ارتفاع الغشاوة التي قلنا فهو هو والّا فهو الّذي تراه!

تنبيه على فائدة شريفة

تستنبط من قوله ـ عليه السّلام ـ: «والمعرفة والتميز من القلب»

إعلم انّ مصطلح الأخبار والمعروف عند الأبرار انّ «القلب» هو اللّطيفة الإلهية

والقوّة العقليّة القدسيّة، لكن باعتبار تطوّرها بالأطوار الهيولانيّة، وتقلّبها في الصّور[١] الجسمانيّة يسمّى «قلباً».ومن البيّن انّ المعرفة تطلق كثيراً على إدراك الجزئيات، فعلى هذا فـ«التميز» عبارة عن العلم بالأمور الكلّيّة والمعقولات ـ وهو عندي أصحّ التّعريفات للعلم موافقا لهذا الخبر والأخبار الأُخَر ـ فالعلم هو التميز بمعنى تمييز متعلّقه عن الغير فهو يتوقّف على الغير وإن كان بحسب الوجود العقلي. والّذي ذهب اليه القوم من الحصول والحضور، ينبغي أن يكون خلافاً في طريق حصول العلم انّه بأيّ وجه يكون، وإن كان الأمر على خلاف هذين الوجهين كما ظهر ممّا حقّقنا؛ ونقول هاهنا: ليس حصول العلم بالانطباع ولا بالحضور ولا بالاضافة ـ إشراقيّة كانت أو غيرها ـ بل انّما هو بخروج نور النّفس ووصوله الى ظواهر الأشياء في إدراك المحسوس والى بواطنها في إدراك المعقول، وذلك يرجع في الحقيقة الى رجوع النّفس والتفاتها الى ذاتها في الثّاني، وإلى آثارها وأحكامها في الأوّل. وفي الأخبار ما يؤيّد هٰذَيْن المطلبَين: فقوله ـ عليه السّلام ـ هاهنا حيث صرّح بأنّ المعرفة والتميز انّما يخرجان من القلب، صريح في الثّاني. وأمّا ما يدلّ على انّ العلم هو التميز: فمنها، قول مولانا الرضا عليه السّلام في حديث عمران ـ كما سيجيء إن شاءالله ـ: «انّما تكون المَعْلمَة بالشّيء لنفي خلافه»[٢]. ولا ريب[٣] انّه مالم يتميّز «أنا» عن «هو» وعن «أنت»، لم يتحقّق العلم بـ«أنا»، وكذا بالعكس، وكيف يحصل ذلك والأنائيّة انّما تصحّ إذا كان هاهنا «هو» أو «أنت» فإذا لم يصدق «هو» فكيف يصدق «أنا»؟ وهذا قريب من الضّروري عند الرّجوع الى الوجدان. وبعبارة واضحة: مالم يكن «أنا» و «هذا» لم يتحقّق[٤] العلم بـ«أنا» ولا بـ«هذا» لأنّ الأناية انّما تصح إذا كان هناك «هذا» وبالعكس إذ لا معنى لأنَا اِلّا انّ هاهنا

---

١. الصور: الصورة د.

٢. التوحيد: باب ١٦٥ (ذكر مجلس الرضا...) ص٤٣١.

٣. ولا ريب: فلا ريب ن ب.

٤. لم يتحقّق ... هاهنا غيري: ـ د.

«غيري» وإذا لم يتحقّق، لم يتحقّق[١] العلم بالأناية ولا الغيريّة، فلا يتحقّق[٢] العلم بالنفس، إذ العلم بالنفس هو ملاحظة الأناية لا غير. وبالجملة، العلم من لواحق الغيرية لأنّه يقتضي عالِماً ومعلوماً وإن اختلفا بالاعتبار، فما لم تتحقّق الغيريّة لم يتحقّق العلم. ومن هذا ظهر ما في استدلال الشّيخ الرّئيس في أوّل النّمط الثّالث في النّفس من الإشارات[٣]، من الفساد والاختلال للأصل[٤].

وأمّا انّ طريق العلم ليس على ما هو المشهور من المذهبين، فبيانه: انّ الإدراك انّما يتأتّى بوصول أحد الشّيئين الى الآخر لا محالة: فإمّا أن يكون بوصول القوّة الإدراكيّة الى الشّيء، أو على العكس من ذلك. ولا ريب انّ وصول الشيء الى القوّة المدركة إمّا بنفسه أو بشبحه ومثاله، والأوّل: إمّا أن يكون بحقيقته ووجوده الخارجي وذلك مستحيل، وإمّا بحقيقته دون وجوده: فإمّا على انّ النّفس تكون محلاً، وإمّا على انّ الشيء محل للنفس، والثّاني باطل وذلك ظاهر. وكون النّفس محلاً يستلزم اتّصافها بلوازم ماهيّات الأشياء الخارجيّة إذ الصورة النّاريّة، أي الحقيقة الّتي تلزمها لوازم بحسب ذاتها متى وجدتْ في مادّة حاملة لها، تلزمها تلك اللّوازم. والفرق بين الوجود الخارجي والذّهني شنيع، كما انّ التّفرقة بين المادة الذهنيّة والخارجية أشنع، والقول بالشّبح سخيف لأنّ الأمر الخارج عن حقيقة الشيء يمتنع أن يكون معرّفاً لحقيقته[٥] وذلك واضح.

وأمّا وصول القوّة المدركة الى الشيء: فإمّا بالحضور فقط وذلك لايكفي في الأصول، لأنّه ربما كان يتحقّق الحضور ولا يمكن الوصول، ولابدّ منه كما قلنا،

---

١. لم يتحقق: ـ ن ب.

٢. ولا الغيرية فلا يتحقق: فلا الغيرية ويتحقق ب.

٣. الإشارات والتنبيهات، أوّل النمط الثالث، عند قوله: «تنبيه: ارجع الى نفسك وتأمّل هذا إذا كنت صحيحاً...»

٤. للأصل: الأصل ب ـ م ن د ر.

٥. لحقيقته: لحقيقة ر.

وأين يكفي ذلك؟ والنّفس تستكمل بالعلم وتصير قويّة ذات بسطة حتى كأنّها في نفسها عالَم بسمائه وأرضه وأفلاكه وكواكبه وجنّاته[١] وسائر الأُمور الّتي في الأرض والسماء. ولاريب انّ ذلك لايتحقق بالأمر الخارج عن ذاتها المباين لها.

فظهر انّ حصول العلم ليس بهذه الطّرق بل هو بخروج النّفس من ذاتها ووصولها الى ظهواهر الأشياء في الإدراك الإحساسي، والى بواطنها في الإدراك العقلي. وسرّ ذلك ماقد عرفت من انّ الأشياء العقليّة انّما هي في النّفس بمعنى اشتمالها على حقائقها اشتمالاً جمليا علّيّاً، وانّ الأُمور المحسوسة انّما هي آثار تلك الحقائق المندرجة في النفس، فبالحقيقة ليست النفس مدركة لأمر خارج عنها مباين لها، بل لايمكن ذلك في تحقّق الإدراك، فهي انّما تدرك المعقول برجوعها الى باطنها الذي هو نفس ذاتها وتدرك المحسوس بتوجّهها الى ظاهر نفسها الّذي هو آثارها، وقد علمت انّ الظاهر انّما هو شبح ما في الباطن، فهي لاتدرك غير ذاتها. وظهر من ذلك وجه صحّة القول باتّحاد العاقل والمعقول بل باتّحاد الحاسّ والمحسوس، فلا تغفل.

[إشارة الى انّه تعالى لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء وكلام في أنحاء الإيجاد]

بَلْ[٢] هُوَ اللهُ الصّمدُ الذي لا مِن شيء، ولا على شيء، مُبدِعُ الأشياء، وخالقُها، ومُنشيء الأشياء بقدرته، يتلاشى ما خُلِقَ للفناء بمشيّته، ويبقى ما خُلِقَ للبقاء بعلمه، فذلكم الله الذي «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» عالم الغيب والشّهادة، الكبير المتعال، «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً اَحَدٌ».

لمّا ظهر ممّا سبق أنّه ليس له سبحانه علة فاعليّة بمعنى ما منه نفس حقيقة

١. جناته: حسابه م ن د ب ر.

٢. بل: لا بَلْ (التوحيد، ص٩١).

الشيء، ولا علّة قابليّة بمعنى ما منه كون الشيء، وانّ الثّاني ينقسم الى ما فيه قوّة وجود الشيء بمعنى انّه مشتمل على الشيء بالقوة كالصّور والمركبات بالنظر الى المادة، والى ما يعرضه الشيء ويكون من توابعه ولواحقه كالأعراض بالنسبة الى موضوعاتها، والأوّل اختصّ في الإصطلاح الأكثري للأخبار بـ«ما منه الشيء» والثّاني بـ«ما فيه الشّيء» والثّالث بـ«ما عليه الشّيء» وإن كان يصدق على الكل انه «ما منه الشّيء».

إذا عرفت هذا، فاعلم، انّه أراد الإمام عليه السّلام أن يبيّن خلاصة هذا النّفي فقال: «بل هو الله الّذي لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء» إشارة الى الحصر المستفاد ممّا ذكر سابقاً، وينتج من ذلك انّه لا نسبة له سبحانه الى شيء، بل هو جلّ مجدُهْ خِلْوٌ من خلقه وكذا خلقه خِلْوٌ منه، وانّ علّيّته عزّ برهانه ليس بمناسبة، وانّ ظهوره لا يتوقّف على شيء. وهذا أحد معاني كون تلك السّورة المباركة «نسبة الرّب»؛ فبطل بذلك قول العادلين بالله من متهوّسة الفلسفة والتّصوف، واضمحلّ زعم القائلين بالسنخيّة والرّشح وأمثالها من أرباب التكلّف والتعسّف.

ثمّ لمّا كان ها هنا مظنّة سؤال هو انّه إذا لم يكن بين العلّة والمعلول مناسبة، فمن أين تتحقّق العلّية والصّدور؟ أشار الإمام ـ عليه السّلام ـ الى الجواب عنه بقوله «مُبدِعُ الأشياء وخالِقُها ومُنشئ الأشياء بقدرته» ومنه يستنبط انّ الإيجاد على ثلاثة أنحاء:

الأوّل، الإبداع وهو الإيجاد لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء يحتذي به ويلزمه أن يكون لا لعلّة أيضاً، إذ ليس هناك شيء سوى المبدعِ وذلك كإيجاد العقول المتألّهة والملائكة المهيّمة، الذين لا علم لهم بخلق الدنيا وما فيها؛

والثّاني، الإنشاء وهو الإيجاد لا من شيء ولكن في شيء، ولا يمانع ذلك عن أن يكون لعلّة لتحقّق شيء قبله هناك، وذلك[1] كإيجاد العقول الفعّالة والنّفس الكلّية.

---

١. وذلك: ـ د.

والى هذا يشير قول المعلّم الأوّل: «انّ المبدأ الأوّل أوجَدَ إنّية العقل في الهوية العقليّة».

والثّالث، إيجاد من شيء في شيء على شيء، وهو الّذي يقال له «الخَلق» و «الصنع»، كإيجاد الصّور والمركّبات، والإمام ـ عليه السّلام ـ جعل هذا القسم متوسّطاً بين الأوّلين لَتقابُلِه كلّاً منهما من وجه فناسبه التوسّط.

ثمّ من البيّن انّ الأوّل إيجاد عن علم، والثّاني[1] عن قدرة، والثالث عن مشيّة، وإن كان كلّ متأخّر يتسبّب عمّا يتسبّب عنه المتقدم مع ما اختصّ هو به دونه؛ وهذا واضح. وخلاصة الجواب: انّ الإيجاد الحقيقي انّما يتحقّق بهذه الأنحاء، وظاهر أنّ الأوّل إيجاد عن ليسٍ محضٍ فتنتفي المناسبة رأساً وكذا الأخيران بالنظر الى المبدأ الأوّل إيجاد عن ليسٍ صرف وإن كان بالنظر الى الوسائط على خلاف ذلك، فتبصّرْ[2].

وليعلم انّ القسمين الأوّلين مما لا يتطرّق اليهما الزّوال بخلاف الثّالث، ولذلك قالَ ـ صلوات الله عليه ـ: «يتلاشىٰ ما خلق للفناء بمشيّته» إشارةً الى القسم الثالث «ويبقىٰ ما خلق للبقاء بعلمه» إشارة الى القسمين الأوّلين. وذلك لتسبّبهما عن العلم والقدرة اللّتين من صفات الذّات وتسبّب الثالث من المشيّة الّتي من صفات الفعل، والفعل لابدّ له من الحركة، وكلّ ماكان للحركة مدخل في وجوده فهو في معرض الفناء، كما تدلّ على تلك السببيّة تعلّق قوله «بمشيته وبعلمه» بقوله: «خلق» مع احتمال أن يتعلّق الأوّل بقوله: «يتلاشى» والأخير بقوله: «يبقى» وإن كان هذا يرجع الى ماقلنا.

ثمّ أكّد ـ عليه السّلام ـ هذا المرام أي كون معنى «لم يلد ولم يولد» هذا الذي هدانا اليه في مقام التفسير، فقال: «فذلكم الله الّذي لم يلد ولم يولد» ثم وصفه بكونه

---

١. علم والثاني: إيجاد عن: ـ ب م.

٢. (فتبصر:) فيبصر ب.

«عالم الغيب والشهادة» و انّه «الكبير المتعال» إشارة الى أُمور:

منها، انّ الفاعل على سبيل الإبداع يجب أن يكون عالماً بالذّات، إذ لا معنى للإبداع الّا ذلك، ولأنّ الطبيعة الغير الشّاعرة يمتنع أن يوجد الشيء عن ليسٍ محض، ولذلك كان الدّهريّون من الطبيعيين يقولون بوجود مادّة للصّنع كالأجزاء التي لا تتجزّى والأجسام الصغار الصلبة الى غير ذلك.

ومنها، أنّ الموجد بهذه الأنحاء الثلاثة لا يمكن أن يكون طبيعة غير عالمة بذاتها وبصنعها وإلّا لما اختلفت الأفاعيل ذلك الاختلاف الّذي لا يرجى أن يتوافق من وجه عند النّظر الجليل.

ومنها، انّ بعض هذه المجعولات أنوار غيبيّة وحقائق علميّة وبعضها أُمور شهوديّة وصور كونيّة.

ومنها، انّ خالقها أكبر من أن يجانسها وأعلى من أن يماثلها.

ثمّ انّه ـ عليه السّلام ـ قرأ باقي السّورة المباركة تأييداً لما ذكر من الإشارة فقال: ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾.

[نبذ من علم الحروف]

قال وهب بن وهب القرشي: سمعت الصادق ـ عليه السّلام ـ يقول: قدم وفد من أهل فلسطين على الباقر ـ عليه السّلام ـ فسألوه عن مسائل فأجابهم، ثمّ سألوه عن «الصّمد» فقال تفسيره فيه: «الصمد» خمسة أحرفٍ، فالألف دليل على إنّيته وهو قوله عزّ وجلّ: ﴿ شهد الله انّه لا اله الّا هو ﴾ و ـ ذلك تنبيه وإشارة الى الغائب عن درك الحواسّ، واللاّم دليل على إلٰهيّته بأنّه هو الله.

أقول: قد عرفت فيما قرع سمعك من البيانات انّ هذه الحروف الملفوظة انّما هي قوالب وأشباح للحروف الغيبيّة، وأصنام للكلمات الإلهيّة؛ وانّ ها هنا يسوغ أن

يصطلح في الإحاطة ويقال لا يخلو الأمر من ثلاث إحاطات: إحاطة سفلية هي حدّ لأدنى ما يتنزّل اليه إدراك الحواسّ ويقف عنده، وإحاطة علويّة هي حدّ لأقصى ما يُدركه العقل، وإحاطة فوق العليا هي حدّ لمنتهى النها يتين علو العقل وتنزل الحسّ: وانّ «الألف» التي هي أوّل الأحرف اللّفظيّة انّما تدلّ على الإحاطة فوق العليا مع قطع النظر عن نسبة المحيط بهذه الإحاطة الى ما دونه؛ وانّ «الباء» حدّ الإحاطة العليا من حيث عدم الإضافة والنسبة أيضاً، وهكذا الى أن ينتهي الأمر الى الفاعل الّذي لا فاعل دونه وهو الطّبيعة، ثمّ يبتدئ الحروف الباقية من الدّلالة على الأوّل من حيث الإضافة الى معلوله حتّى تنتهي الى «الحاء» الّتي للطّبيعة من حيث أفاعيلها، ثمّ بعد تمام سلسلة الفواعل تبق «الياء» للدّلالة على القابل الّذي هو الهيولى.

ثمّ نشرع في الآثار والنتائج من نسبة الفواعل الى القوابل:

«فالكاف» عبارة عن كمال الظهور للإحاطة التي فوق العليا حتّى انّ ما دونه مستهلك بالنّظر اليه فيكفي هو عن كل شيء ولهذا ورد انّ «الكاف هو الكافي الذي لم يكن له كفواً أحد»[1] وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ انَّهُ عَلىٰ كُلِّ شيءٍ شَهيدٌ﴾[2].

و «اللّام» عبارة عن اتّصال البدو بالتّمام الذي هو «الميم»، إذ الميم تمام ما ينتهي اليه الظّهور في الأعيان. فاللاّم عبارة عن نسبة الذّات الى الأسماء والصّفات بالجلاء والاستجلاء والظّهور والإظهار؛ و «الميم» عبارة عن نسبة الأسماء الى أفعاله ومصنوعاته الّتي هي مُلكه ومظهر ربوبيّته، فالميم لمرتبة الرّبوبيّة ولذا ورد: انّ الميم دليل على انّه «المَلِك الحق» وانّه «مالك يوم الدين»[3] وكلّ ذلك من آثار الرّبوبيّة.

---

١. التوحيد، باب ٣٢ (تفسير حروف المعجم) ص٢٣٥؛ بحار، ج٢، ص٣١٩.

٢. فصّلت: ٥٣.

٣. التوحيد، ص٢٣٥؛ بحار ج٢ ص٣١٩.

و «النون» عبارة عن الّذي ظهر عنه النّور الجليّ في العلويّ والسفليّ وقد ورد: انّ «النون معناه نور السماوات من نور عرشه»[١] فعلى هذا، فالنّون عبارة عن مجموع الظاهر والمظهر وعالَمي الغيب والشهادة.

ثمّ نشرع في الدّلالة على الكمالات: فأوّل ما يحصل منها هو السّماع «فالسّين» عبارة عن تمام ما ينتهي اليه الظّهور في الأسماء وهو في مقابلة «الميم» ولذلك ورد: انّ السّين هو «السميع العليم»[٢] فغاية حدّ الظهور هو الميم. و «العين» عبارة عن العلم المحيط وقد ورد: «أمّا العين فعالم بعباده»[٣] و «الفاء» عبارة عن خلاصة الكمال الذي انتهى اليه أمر البَدْو وهو ظهور النّفس من ظلمات عالم الكون ووصولها الى الدّرجة العقليّة ويشير الى ذلك إشارة خفيّة ما ورد ان «الفاء فالق الحبّ والنّوى»[٤]. وأمّا «الصّاد» فهو المعبّر عن المطابقة بين عالَمي البَدْو والعَود.

ثمّ لكلّ ظاهر مطابق للباطن. وسيجيء تحقيق تتمّة الحروف في بابها إن شاء الله.

إذا عرفت هذا، فقوله ـ عليه السّلام ـ: «فالألف دليل على إنّيّته» يطابق ما ذكر من الإشارة، والاستشهاد بآية الشهادة لبيان انّ هذه الإنيّة مما لا برهان عليه الّا هو، لانّه البرهان على نفسه وعلى كلّ شيء كما قال سبحانه ﴿اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شيءٍ شَهيدٌ﴾ وحاصل آية الشهادة انّ الله شاهد على انّه هو، لأنّ مفاد التّهليل انّه هو لا غيره. ولأجل صيرورة صلة «أن» في حكم المفرد، يكون محصوله شهدالله على إنيّته، مع انّ كلمة التأكيد ممّا تدلّ أيضاً على الإنيّة بحسب الاشتقاق.

---

١. نفس المصدرين.
٢. نفس المصدرين.
٣. نفس المصدرين.
٤. نفس المصدرين.

وقوله عليه السّلام: «وذلك» إشارة الى كلمة «هو» وقد عرفت في تفسير أوّل السّورة انّ «هو» تنبيه لوجود «الهاء» فيه، وإشارة الى الغائب عن الحواسّ لوجود «الواو» مع الوجه في ذلك. ويحتمل أن يكون إشارة الى «الألف» الّذي هو دليل على إنيّته الغائبة عن الحواسّ والمدارك.

وقوله عليه السّلام: «واللاّم دليل على إلهيّته» ممّا قد عرفت سرّه سابقاً لأنّ نسبة الذّات الى الصّفات هي مرتبة الألوهية.

وقوله عليه السّلام: «بأنّه هو الله» فالباء للبيان، يعني بيان تركيب الألف واللاّم وهو[1] انّ ذلك الموجود الأحديّ الذّات المدلول عليه بالألف، هو «الله» المستجمع لصفات الكمال وسمات الجلال والجمال، فالألف واللاّم تدلّ على الحقيقة المتعيّنة ولهذا صارت من كلمات التّعريف في طريق أهل اللغة. ومن هذا يتفطّن العارف بأنّ تركيب لفظة الله من الألف واللاّم والهاء بهذا الترتيب وتكرّر اللاّم وكذا الألف مع اختفائه ثانياً، للإشارة الى انّ الذّات الغائبة عن الحواسّ والإدراك هو الله المنعوت بصفات الكمال، وانّ الذّات المختفية بصفات الجمال والجلال هو الّذي أوجد بعقله وعلمه كلّ الأشياء، لما قد عرفت انّ الهاء للدّلالة على مرتبة العقل بالنّظر الى ما دونه.

ثمّ انّه عليه السّلام ذكر فائدتين: إحداهما، لسرّ إدغام الألف واللاّم حين اتّصالها بالاسم «الصّمد» في التّلفظ، وأخرى، لإظهارهما فيه في الكتابة ليبيّن لنا أوّلاً انّه ما من وضع في عالم الطّبيعة سواء كان في سلسلة الحقائق أو في أدوار الألفاظ والرقائق الاّ وهو أنموذج للمعاني الحقيقية وكسوة مهندمة[2] للأشخاص والأشباح النورية فقال:

١. وهو: هو ب.

٢. مهندمة: متهدمة د.

والألف واللّام المدغمان[1] لا يظهران على اللّسان ولا يقعان في السّمع ويظهران في الكتابة، دليلان على انّ إلهيّته بلطفه خافية، لا تدرك بالحواسّ، ولا يقع في لسان واصف، ولا أذن سامع، لأنّ تفسير الإله هو الذي أَلَهَ الخلق عن درك مائيّته وكيفيته بحسّ أو بوهم، بل هو مبدع الأوهام وخالق الحواسّ.

فقوله: «دليلان» إمّا خبر بعد خبرٍ هو قوله «لا يظهران» أو خبر مبتدأ محذوفٍ أي هما يعني الألف واللّام أو الظّهور وعدمه.

وقوله: «على انّ إلٰهيّته» شروع في دليل الاختفاء، وبيانه انّك قد عرفت انّ «الألف» عبارة عن الأوّل من حيث عدم المعلولات، واللّام تعبير عن معنى الألوهيّة، والمعنى انّ الذّات الأحديّة هو الّذي له الألوهيّة الكبرى والوحدانية العظمى، فذلك الإدغام يدلّ على انّ ألوهيّته مرتبة عالية عن إدراك الحواسّ الظاهرة والباطنة وعن الوقوع في لسان واصف أو أذن سامع، لما قد دريت فيما سبق انّ الإله أحد اشتقاقه من «أَلِهَ» بمعنى تحيّر وعجز، أو بمعنى فزع ولجأ، فالإله هو الّذي عجز الخلق عن درك مائيّته وحقيقته بالعقل والوهم لأنّ إدراك الحقيقة من شأنها، وكذا تحيّر عن إدراك كيفيّته الحواسُّ لأنّ إدراك الكيفيّة انّما هو من شأن الحسّ، بل إدراكه مقصور عليها، فالفقرات على ترتيب اللفّ والنّشر.

ثمّ انّه عليه السّلام أشار الى الدليل العقليّ على ذلك بقوله: «بل هو مبدع الأوهام» بالنّظر الى النفي الأوّل، «وخالق الحواسّ» بالنظر الى النفي الثّاني. وحاصله: «انّ العقل والحسّ كلاهما معلولان له تعالى، ومن المستبين بالبرهان المبين انّ العلم لابدّ فيه من الإحاطة، والمعلول لايحيط بالعلّة بوجه من الوجوه أصلاً، فإذن لايحيطون به علما.

وانّ ما يظهر ذلك عند الكتابة دليل على انّ الله سبحانه أظهر

---

١. المدغمان: مدغمان (التوحيد).

ربوبيّته في إبداع الخلق وتركيب أرواحهم اللّطيفة في أجسامهم الكثيفة.

كلمة «ما» في «انّ ما» للموصول وجملة الموصول اسم «انّ»، وخبره قوله «دليل» فينبغي أن يكتب منفصلة للتفرقة بينها وبين «انّما» للحصر. وهذا بيان لسرّ ظهور الألف واللاّم في الكتابة. والغرض انّ اختفاء الحرف الدّالّ على الألوهيّة في التلفّظ، وظهوره في الكتابة التي هي كسوة اللّفظ كما انّ اللّفظ كسوة المعنى وهيكله، مما يدلّ على انّ الألوهيّة مختفية في العبوديّة وباطنها،وانّ كلّ ما ظهر في الخلق فهو أثر من آثار الأنوار المندمجة في الألوهيّة كما قال الصادق عليه السّلام في مصباح الشريعة[1]: «العبوديّة جوهرة كنهها الرّبوبيّة فما فقد في العبوديّة وجد في الرّبوبيّة، وما خفي عن الرّبوبيّة أصيب في العبوديّة قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾[2] أي موجود في حضرتك وغيبتك، وتفسير العبودية بذل الكلية» ـ الحديث. والسّر في ذلك ـ وإن كان ممّا قد قرع سمعك مراراً بوجوه مختلفة ـ انّ العبوديّة هي الفقر الكلي والافتياق التّام، فليس للعبد شيء من نفسه أصلاً، فكلّ ما له فلمولاه. ثمّ انّ هذه الدّلالة أي كون اختفاء الألف واللّام بحسب اللّفظ وظهورهما بحسب الكتابة، مما يظهر منه ظهوراً بيّناً انّ العالم بكليّته[3] تصنيف الله وكتابه المبين الذي يَقرأ من ذلك آياتِهِ مَنْ نَوَّرَ اللهُ بصيرتَه، ويتلو على عباده ما حفظ منه وجمعه وكلّ[4] قارئ على حسب مرتبته: فبعض الأنبياء قد قرأه ببعض وجوهه وبعض آخر بعضاً آخر الى أن استكمل ذلك نبيّنا ـ صلّى الله عليه وآله ـ وجمعها من جميع وجوهها وجهاتها في القرآن المجيد ولذلك صار فيه تبيان كل شيء، وهو المصدِّق للكتب السابقة، فظهر من ذلك وحدة الكتب الإلهيّة مع

---

١. مصباح الشريعة، الباب ..١ في العبودية.

٢. فصّلت: ٥٣.

٣. بكليته: بكلية د.

٤. وكلّ: كلّ ب.

تعدّدها.

ويظهر أيضاً[١] انّ العالم كلّه بالنظر الى مرتبة الألوهيّة لا بالنظر الى المبدأ الأول تعالى شأنه، كالجسد بالقياس الى الرّوح المدبّر له المكلّل عليه. وبالجملة، هذا النظر صريح في انّ العالم بكليّة ما فيه مظهر اسم الله الجامع لجميع الأسماء الإلهيّة المستجمع لكافّة الكمالات الحقيقيّة.

ثمّ خصوصيّات أفراد العالم مظاهر لخصوصيات الأسماء الإلّهيّة كما قيل: «انّ للحق في كلّ خلق ظهوراً خاصّاً فهو الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم الّا عن فهم من قال انّ العالم صورته هويّته فهو الاسم الظاهر، كما انّ المعنى روح ما ظهر فهو الاسم الباطن، فنسبته لما ظهر من صورة العالم نسبة الرّوح المدبّر للبدن فيؤخذ في حدّ الإنسان ظاهره وباطنه» ـ إنتهى. ثم انّه عليه السّلام جاء بتفصيل هذا المقام فقال في بيان هذه النّسبة أي نسبة الألوهيّة والعالم بالبطون والظهور فقال:

«فإذا نظر عبدٌ الى نفسه لم ير روحه كما انّ «لام» الصّمد لم يتبيّن ولم يدخل[٢] تحت حاسّة من الحواس الخمس.

فكما انّ الروح في الإنسان باطن خفي لم يدرك بحاسة من الحواس وانّما البدن أثره الظّاهر وقالبه المهندَم على شخصه عند القياس، كذلك العالم بالنظر الى مرتبة الألوهيّة حذو النّعل بالنعل والقُذَّة بالقُذَّة.

فإذا نظر الى الكتابة ظهر له ما خفي ولطف.

يعني: إذا نظر العبد الى كتابته الّتي هي جسده لأنّه أثر ما في نفسه من الحقائق

---

١. أيضاً: من ذلك د.

٢. لم يتبيّن ولم يدخل: لاتتبيّن ولا تدخل (التوحيد، ص٩٢).

كما[١] انّ النقوش الخطّية حكاية ما في التّلفّظ والعبارة، ظهر له كل ما خفي ولطف في نفسه ممّا لم يمكنه إدراكه بحاسّة من حواسّه الظاهرة، من الحقائق والأنوار المندمجة والقوى والكلمات الإلهيّة، فيرى مثلاً قوّةً باصرة من قوى جسده، فـيظهر له انّ لروحه بصيرة نافذة في الحقائق العقليّة والصّور النوريّة الّتي هي عين ذاتها وكذا قياس سائر القوى والأركان.

فمتىٰ تفكّر العبد، في مائية البارئ وكيفيّته، ألهَ فيه وتحيّر، ولم تحط فكرته بشيء يتصوّر له لأنّه عزّ وجلّ خالق الصّور.

معناه ما قلنا من التّعليل من انّ المعلول لا يحيط بالعلة.

فإذا نظر الى خلقه، ثبت له انّه عزّ وجلّ خالقهم ومركِّبُ أرواحهم في أجسادهم.

فقوله: «فمتىٰ تفكّر العبد» الى آخر ما قال، على محاذاة قوله: «فإذا نظر عبد» الى قوله: «ظهر له ما خفي ولطف». والى هذه النّسبة أي نسـبة الألوهـيّة الى العـالم بالبطون والظهور، والى هذا التّنظير أي كون نسبة الألوهيّة الى العالم كنسبة الروح الى البدن، أُشيرَ في القرآن الكريم حيث قال: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيـاتِنا في الآفـاقِ وَفي أَنفُسِهِمْ حَتّى يَتَبيَّنَ لَهُمْ انّهُ الحقُّ**﴾[٢] فقوله: «في الآفاق» لبيان النسبة الأولى وقوله: «في أنفسهم» لبيان النسبة الثانية. فكما انّ في حدّ الإنسان يؤخذ ظاهره الّذي هو الجسد وباطنه الّذي هو النّفس، كذلك يؤخذ في حد العالم ظاهره وباطنه، فجميع حدود الحقائق الكونيّة التي هي مظاهر آيات الله ومجالي أسمائـه، حـدّ وتـعريف للاسم الجامع الّذي هو الله، كما انّ جميع معاني الأسماء حدّ للألوهيّة الّا انّ كلاًّ من الحدود الخلقيّة ممّا يمكن إحاطة[٣] العقل البشري بها وبأجزائها بخلاف معاني هذا

---

١. كما ان .. لطف في نفسه: ــ ب.

٢. فصّلت: ٥٣.

٣. إحاطة: إحاطته م د.

الحدّ لأنّها غير محصورة ﴿وَما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ اِلّا هُو﴾[١] ومن هذه الجهة، قيل: «انّ حدّ الالٰهيّة لا يمكن» و قول مولانا الصادق عليه السّلام فيما سبق[٢]: «وما فقد في العبوديّة وجد في الربوبيّة» مما يشير الى هذه المراتب. والله أعلم وأحكم.

وأمّا «الصّاد»، فدليل على انّه عزّ وجلّ صادق، وقوله صدق، وكلامه صدق، ودعا عباده الى اتّباع الصدق بالصدق، ووعد بالصّدق دار الصّدق.

قد عرفت انّ «الصّاد» عبارة عن المطابقة بين الشيئين ولذلك قيل: انّه اسم لما بين إحاطتين علّيتين يكون إحداهما أظهر من الأخرى، فيكون إشارة الى الاسم «الصّادق». ثمّ لكلّ ظاهر مطابق لباطن، فيكون إشارة الى «صدق القول» و «الكلام» و «الدّعوة» و «الوعد» و «الوعيد» وغير ذلك. ولعلّ الفرق بين «القول» و «الكلام» بعموم «القول» ليشتمل الوحي والإلهام[٣] والمخاطبات السرّية وأمثالها، و «الكلام» مختصّ بما في الكتب المنزلة الإلٰهيّة. والمراد باتّباع الصدق إمّا عموم نفس الأمر أو خصوص الأديان الحقّة الّتي شرع الله لعباده. وقوله: «بالصّدق» إمّا للسببية او للملابسة. والمراد بـ«دار الصدق» الجنّة، لقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الجَنَّةِ التي وُعِدَ المُتَّقُون﴾[٤]. وقوله تعالى حكايةً عنهم: ﴿الحمدُ للهِ الَّذي صَدَقَنا وعدَهُ وأورَثَنا الأرْضَ﴾[٥].

وأمّا «الميم»، فدليل على مُلكه وانّه المَلِك الحقُّ الّذي لم يزل ولا يزال ولا يزول ملكه.

---

١. المدثّر: ٣١.

٢. أي في المنقول في ص ٨٩ عن مصباح الشريعة.

٣. الإلهام: الإفهام ب.

٤. في النصّ هكذا: «دار الصدق...» الرعد: ٣٥؛ محمد: ١٥. ولم يوجد فيه: «دار الصدق».

٥. الزمر: ٧٤.

«الميم»، تمام ما ينتهي الظهور في الأعيان ولذا قيل: «الميم تمام أمرٍ، وختامه ومظهره في الحس وقوامه» وقيل: «غاية حدّ الظهور هو الميم» وهذا هو عالم «المُلك» بالضم. فالإشارة والدلالة من الميم انّما هو الى المَلِكِ الحق[1]. وأمّا عدم الزوال فكأنّه من إحاطة الميم لفظاً من الطّرفين بالياء.

وأمّا الدّال «فدليل على دوام ملكه وانّه عزّ وجلّ دائم، تعالى عن الكون والزّوال، بل هو الله عزّ وجلّ مكوِّن[2] الكائنات الذي كان بتكوينه كلّ كائن.

لمّا كانت «الدال» في المرتبة الرّابعة الّتي هي آخر مراتب الفواعل فهي اسم لمعنى الإحاطة العليّة، المنبئ عن معنى الاسم «الأوّل» و «الآخر» و «الظاهر» و «الباطن» وهو الاسم «الدائم» وتلك المرتبة الرابعة المدلول عليها بالدّال هي تمام التّسبيب والعليّة، وتدوم عندها الثاتبات وتكمل الظهورات حتى انّ له دلالة على كل ما تمّ منه ظهور الكائنات كالأركان الأربعة وما ينشأ في أثناء التطوّرات كالفصول وأيّام الأقوات[3] قال تعالى: ﴿وقدّر فيها أقْواتها في أربعةِ أيّام﴾[4]. ولمّا كانت تلك المرتبة تتسمّى بالطبيعة ناسب التكوّن ولذلك قال عليه السّلام: «مكوّن الكائنات»، فافهم.

[تحسّرهُ (ع) على فقدان الصدور المحتملة لكلامه كما لم يجد جدُّه عليّ (ع)]

ثمّ قال عليه السّلام: «لو وجدتُ لعلمي الّذي آتاني الله عزّ وجلّ

---

١. الحق: ـ م ر.

٢. مكوِّن: يكوِّن (التوحيد، ص٩٢).

٣. أيّام الأقوات: أيّام الأموات د، أيّام الأموات م.

٤. فصّلت: ١٠.

حَمَلَةً، لنشرتُ التوحيد والدّين والإسلام والايمان والشرائع من «الصّمد»، وكيف لي بذلك؟! ولم يَجِدْ جدّي أميرُ المؤمنين عليه السّلام حَمَلَةً لِعلْمِه حتّى كان يتنفّس الصّعداء ويقول على المنبر: «سَلوني قبل أن تفقدوني، فانّ بين الجوانح منّي علما جمّاً، هاه هاه، ألا لا أجد من يحمله، ألا وانيّ عليكم من الله الحجة البالغة فلا تتولّوا قوما غضب الله عليهم، قد يئسوا من الآخرة كما يئس الكفار من أصحاب القبور».

لمّا أشار عليه السّلام في هذا المقام الى لمعة من عالم الحروف المختص بالأنبياء والأوصياء، وهو من العلم المكنون المخزون الّذي اختار الله له الخلّص من عباده، واليه أشار مولانا أميرالمؤمنين عليه السّلام في قوله عليه السّلام: «علّمني رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ ألف باب من العلم يفتح من كل باب ألف باب»[١]، ذكر عليه السّلام عقيب ذلك إعطاء الله إيّاهم ذلك العلم واختصاصهم بجميع وجوه هذا العلم كما ورد[٢]: انّ الاسم الأعظم ستّون حرفاً أعطاهم الله جميع تلك الأحرف بخلاف سائر الأنبياء والأوصياء، فانّه أعطاهم بعضاً منها كالاثنين والأربعة الى غير ذلك، لكن لايزيدون على عشرة. ثمّ تحسّر ـ عليه السّلام ـ على فقدان أهل هذا العلم والصدور المحتملة لذلك الفهم، ثمّ تسلّى نفسه المقدّسة بأنّ أباه أميرالمؤمنين عليه السّلام لم يجد ذلك، مع انّ التقيّة في زمانه ليست في الشدّة بهذه المرتبة، حتّى انّه ـ صلوات الله عليه ـ كان يتنفّس الصّعداء تحسّراً على عدم وجدان الصّدور المحتملة لأسراره. و «الصّعداء» بضمّ المهملة الأُولى وفتح الثانية وبالمدّ، نوع من التنفّس يفعله المتلهّف الحزين، وانتصابه على المفعول المطلق النوعي نحو جلست القرفصاء، كذا أفاد شيخنا البهائيّ رحمه الله[٣]. وفي الصّحاح:

---

١. في هذا المعنى أحاديث كثيرة، راجع: بحار، ج٤٠، ص١٢٧ ـ ١٣٤ و ٢١٥ ـ ٢١٦؛ بصائر الدرجات، ص٣٢٢ ـ ٣٢٧. مع اختلاف في العبارة.

٢. راجع ذيل ص٤٨ رقم ٦.

٣. الأربعين، الحديث السادس والثلاثون، ص٣٠٤.

الصعداء بالمدّ تنفّس ممدود[١]. وقال الأزهري في تهذيبه عن الأصمعي[٢]: الصعداء هو تنفّس الى فوق ممدود. ونقل عن ابن المظفّر انّه روى: «اَوَّهَ وأهَّه: إذا توجّع الحزين الكئيب فقال: «آهِ» بالكسر أو قال: «هاه» عند التوجّع، فأخرج نَفَسه بهذا الصّوت ليفرّج عنه بعض ما به»[٣] ـ إنتهىٰ.

وكان يقول مراراً على منبره «سَلُوني قبل أن تفقدوني»[٤] وفي بعض الروايات[٥] «سَلُوني عمّا دون العرش فانّ بين الجوانح» الى آخره، إشارة الى انّ في صدره ـ عليه السّلام ـ علماً كثيراً. ثمّ نبّه ـ عليه السّلام ـ على انّ ذلك العلم مختصّ بحجج الله وولاة أمره، وانّه لا ينبغي تولّي غيره واتّباع من ليس بحجّة من الله، فذكر الآية الكريمة استشهاداً لذلك المدّعى، وإشارة الى انّ كل من غصب حقَّه وابتزّ مقامه وانتحل خلافته استحقّ غضب الله بل هو بريء من دين الله الّذي من جملته الاعتقاد باليوم الآخر. وقوله: «من الآخرة» إمّا على حذف المضاف أي من الثواب الآخرة، أو من النصيب في الآخرة أي من الاعتقاد بها، وإمّا على طريقة قوله تعالى: «وانّ الكافرين لا عقبىٰ لهم»[٦]. وقوله: «من أصحاب القبور» إمّا ظرف لغو متعلّق بقوله «كما يئس» ليطابق نظيره، فالمعنى كما يئس الكفار من حياة أصحاب القبور وحشرهم وعودهم[٧]، وإمّا ظرف مستقرّ بيان «للكفّار» فيكون معمول اليأس مقدّراً أي يئس الكفار الذين هم أصحاب القبور أي المقبورين، من ثواب الآخرة حيث عاينوا حرمانهم عن ذلك، وشاهدوا انّهم من أصحاب الجحيم.

---

١. الصحاح للجوهري، ج١، ص٤٩٥.
٢. تهذيب اللغة، ج٢، ص١٠.
٣. نفس المصدر.
٤. بحار، ج٤٠، ص١٣٩ و ١٥٣ ـ ١٥٤.
٥. قريب منه في بحار الأنوار، ج٤٠، ص١٧٨.
٦. هذا سهو منه رحمه الله فانه ليس من قوله تعالى.
٧. عودهم: + الى الله فيه د.

تبصرة [في شرح قوله عليه السّلام في نشر التوحيد والدين والإسلام والشرائع من «الصّمد» عن طريق علم الحروف وعن طريق معاني «الصمد»]

وأمّا نشر التوحيد والإسلام والإيمان والدّين والشرائع من «الصّمد»، فإمّا من طريق علم الحروف المختصّ بهم عليهم السّلام، وإمّا من طريق آخر استأثرهم الله باستنباطه، ولنُشِر الى لمعة من كلا الطّريقين، حسب ما وفقّنا الله لفهمه من أنوارهم واقتبسنا من مشكاتهم.

أمّا على طريق الاستنباط من الحروف فلعلّ ذلك من وجوه»:

أحدها، انّ الصّمد «مركّب من خمسة أحرف، وذلك بإجماله إشارة الى العوالم الخمسة، وإن لم يكن بعض منها دالاًّ على خصوص عالم من العوالم، وتلك الخمسة الحضرات هي المبتدأة من مبدأ المبادي المعبّر عنه «بالألف»المختتمة [1] بحضرة الشّهادة وعالم المُلك والطبيعة المعبّر عنه «بالدّال» المكتنف[2] هو والألف بـ«الصّمد» من الطرفين، ثمّ وقعت «اللّام» في ثاني المراتب من هذا الاسم وقد دريت من كلامه عليه السّلام انّ «اللّام» لمرتبة الألوهية التي هى ثانية الحضرات الخمس. ولا ريب انّ الإله يقتضي مألوهاً والمعبود يستلزم عابداً، وإن كان هو سبحانه بذاته غنيّاً عن العالمين، لكن سرّ التضايف يقتضي ذلك، والّا فله معنى الألوهيّة إذ لا مألوه. ولمّا تحقّق المألوه وثبت الاقتضاء بإظهار حقائق الألوهيّة، شرعت في التنزّل الى ما لاأنزلَ منه، وهو مرتبة الطّبع فحيث وقعت الجواهر العقلية في هذا العالم، حَنَّتْ تلك الحقائق النوريّة الى الصّعود الى أوطانها، واشتاقت مقيّدات العلائق السّفليّة الى الطّيران الى أوكارها، فاحتالت كلّ الحيلة للتخلّص من الشّبكة، فلم تجد في وسعها وذهبتْ كلّ المذاهب للوصول الى البغية، فضاقت بذلك

---

١. المختتمة: المختمة ب د.

٢. المكتنف: د ب.

ذرعاً، فاستغاثت بالألسنة الحالية، واستعانت بذرائع القابليّة الى بارئها القدّوس ومُغيث النّفوس بأن يهديهم سبل النّجاة ويشرع لهم طريق الوصول الى الدّرجات العاليات، فوافتْهم العناية الإلٰهية وتداركتهم النّفحة الرّحمانيّة، فأرسل اليهم رسلاً مبشّرين وسفراء مكرّمين، وشرع لهم الأديان والشّرائع، وألهمهم معرفة الصّنائع، لكي يعيشوا في دار المحبوسين، وكيما يتوصّلوا الى دار المتّقين؛ فالصّاد إشارة الى كلماته الصّادقة في الزّبر الإلهيّة والى صدق وعده ووعيده المكتوبة فيها، وصدق الرّسل المكرّمين الجائين بها؛ وبالميم تمّ أمر الأديان والشّرائع، وكمل أصل النّعمة والصّنائع بمحمّد وعليّ وآلهما الأطيبين، واختتم نبأ المرسلين، قال عزّ من قائل: ﴿ اليومَ اَكْمَلْتُ لَكُم دينَكُمْ واَتممتُ عَلَيكُمْ نِعمَتي وَرَضيتُ لَكُم الاسلامَ ديناً ﴾[1].

الوجه الثاني، انّ «الصّمد» خمسة أحرف. وذكر عليه السّلام انّه لو وجد حملةً انتشر منها خمسة أشياء: «التوحيد والإسلام والإيمان والدّين والشّرائع» فالألف، يلوح على هياكل التوحيد آثاره لأنّه ليس حرف الّا وأصله الألف، فهو سار في الحروف كسريان الواحد في الأعداد الى الألوف وهي[2] متقوّمة متحصّلة بالألف كتقوّم الأعداد وتحصّلها بما منه يأتلف. وفي النظم الفارسي:

دل گـــفت مـــرا عــلم لدنّی هــوس است
تــعليمم کــن گــرت بــدين دســترس است
گــفتم کــه «الف» گــفت دگــر هــيچ مگــو
در خانه اگر کس است يک حرف بس است[3].

---

۱. المائدة: ۳.

۲. وهي: ـ د.

۳. القائل ـ على ما في نقد النصوص لعبدالرحمن الجامي ص۶۹ ـ هو عزالدّين محمود الكاشاني.

وأمّا الإسلام، فأسّه «اللاّم» وينشر منها في الأنام، وفي القرآن المجيد: ﴿أَسْلمتُ لِلّهِ رَبِّ العالَمِينَ﴾[١]، ﴿وَأَسلِمُوا لِلّهِ﴾[٢] وسرّه انّ «اللّام» للألوهيّة، وسرّ التضايف يقتضي التوجّه الى الله ذي الجلال والإكرام، والانقياد التّامّ، والانقطاع عن الكلّ، والاتصال بهادي السّبل، وهذا هو معنى الإسلام الحقيقيّ لله العليّ، والذّهاب الى الله، وذلك هو إسلام إبراهيم خليل الله.

وأمّا الايمان، فنشره من الصّاد لأنّ الصّاد للمطابقة كما دريت في الكلمات السّابقة، وأصل الايمان ومعناه وحاصله ومغزاه التصديق القلبي سيّما باليوم الآخر، فكأنّه يشاهد صدق الوعد بالآخرة ويتيقّن بمطابقة نشأتَي الأخرى والسّابقة، بل بموافقة قوسَي الصّعود والنّزول، ويحكم برجوع الفروع الى الأصول قال سبحانه: ﴿اَفَرَاَيْتُمُ النَّشاَةَ الأُولىٰ فَلَوْلا تَذَكَّرونَ﴾[٣].

وأمّا الدّين، فانتشاره من «الميم» لأنّ الميم تمام الأمر وختامه. ولا ريب انّ الدين الحق في كلّ زمان هو معرفة ولاية مولى الأنام عليّ بن أبي طالب ـ عليه السّلام ـ لقوله تعالى: ﴿اَليَوْمَ اَكْمَلتُ لَكُمْ دينَكُم واَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتي﴾[٤]. ومن الغرائب انّه لا يخلو كلمة في هذه الآية الكريمة عن «الميم». والإيمان بعليّ هو الاعتقاد بانّه مع الأنبياء عليهم السّلام سرّاً، ومع نبيّنا ـ صلّى الله عليه وآله ـ جهراً، وهذا باب يفتح منه ألف باب من علوم الدّين، فاعرفن إن كنتَ من الموقنين.

١. ما في النصّ سهو ففي القرآن: ﴿أسلمت لربِّ العالمين﴾ (البقرة: ١٣١) و ﴿أسلمت مع سليمان لله ربِّ العالمين﴾ (النمل: ٤٤).

٢. ما في النصّ سهو ففي القرآن: ﴿فَلَهُ أَسْلِمُوا﴾ (الحجّ: ٣٤) و ﴿أَسْلِمُوا له﴾ (الزمر: ٥٤).

٣. ما في النصّ خطأ ففي القرآن: «ولقد علمتم النشأة ...» (الواقعة: ٦٢).

٤. المائدة: ٣.

وأمّا الشّرائع، فانتشارها من «الدّال» لأنّ التكليفات انّما يصحّ في عالم الطبيعة حسب[١] ما يقتضي ذلك صلوح الأزمنة، وكذا المكافاة والمجازاة انّما هي من لوازم تلك المرتبة وفقها تطلبه أمزجة الإنسانيّة. والآداب والسّنن الكماليّة انّما هي طرق نجاة المحبوسين في سجن العلائق الجسميّة، والإطاعة والعصيان انّما مبدأهما القوى الطبيعيّة.

الوجه الثالث، انّ مراده ـ عليه السّلام ـ انّ نشر مجموع الأشياء الخمسة انّما يلفّ في واحد واحد من الحروف الخمسة: مثلا الألف لمّا دلّ على المبدأ تعالى شأنه، ولا ريب انّه مبدأ كلّ خير، ومنه يبتدئ الوجود، واليه ينتهي كل موجود فسلوك[٢] طريق يوصل الى الله ممّا يجب اضطراراً، لكن إذا كان ذلك بالإرادة والشوق لكان أدخل في حسن الجزاء. ومن البيّن انّه ليس في وسع كلّ أحد أن يشرع السبيل الى الله من عند نفسه، فلابدّ من سفير مؤسّس، ولابدّ من تكليف ووعد ووعيد الى غير ذلك ممّا تضمّنته الأمور الخمسة.

وكذا اللاّم[٣] لمّا دلّت على الألوهيّة، والإله يقتضي مألوهاً، فذلك الاقتضاء صار سبباً لوجود العوالم البدويّة الى أن ينتهي الى الإنسان فوقعت الطاعة و العصيان، فوجب تأسيس القواعد والشرائع والأديان.

وكذا «الصّاد» لأنّها دلّت على المطابقة ولا شكّ في وجود النشأة التركيبية والخلطية التي نحن فيها، وانّها عالم صور وأشباح، ودار اختلاف وكون وفساد، فلا بدّ في حكم المطابقة من مبادئ أوّل بسائط وأرواح نوريّة في سلسلة المبدأ لتطابق هذه الصّور الّتي عندنا تلك المعاني والأرواح بحيث يكون ما عندنا شبحاً وصنماً لما عند المباديء الأُول. ولابدّ أيضاً من دار تخليص وتمحيص يحاذي السّلسلة البدويّة

---

١. حسب: حيث د.

٢. فسلوك: فلسلوك م.

٣. وكذا اللاّم: وكما الكلام ب.

من وجهٍ وتُطابق[١] النشأة الدّنياويّة من آخر.

وكذا «الميم» فانّه كما قيل لآدم عليه السّلام و لمحمّد صلّى الله عليه وآله. وذلك لأنّ الميم للتّمام والختام. وتمام أمر النشأة بآدم عليه السّلام وختام أمر النشأة[٢] الإنسانيّة بل ختام أمر الدّنيا والآخرة بمحمّد صلّى الله عليه وآله. يظهر ذلك من الميم الملفوظة لأنّها مركبة من ميمَيْن بينهما ياء هي حرف وصلة لأنّها حرف علّة. فإحدى الميمين لآدم عليه السّلام والأخرى لنبيّنا صلّى الله عليه وآله . وقد أثّر كل منهما بواسطة الياء في الآخر، فأثَرُ محمّد في آدم روحاني، كانت من ذلك الأثر روحانيّة آدم وروحانية كل مكون الى آخر موجود في العالم، وهو الرّوح الإنساني كما ينادي بذلك قوله: «كنتُ نَبيّاً وآدم بين الماء والطين».[٣] وأثَرُ آدم جسماني، منه جسمانيّة نبيّنا ـ صلّى الله عليه وآله ـ وجسمانيّة كلّ إنسان. إذا عرفت ذلك ومن المستبين انّ معرفة الله وتوحيده وعبادته وإطاعته كلّ ذلك بواسطة محمّد وآله صلوات الله عليهم كما في الأخبار: «بِنا عُبِدَ اللهُ وبِنا عُرِفَ اللهُ»[٤] الى غير ذلك، فاستنباط الأُمور الخمسة من الميم يحتمل أن يكون بهذه الطريقة. وأمّا «الدّال»، فإنّها لعالم الطبيعة. والاستدلال من هذا العالم بالطرق المختلفة الإنيّة مما لايكاد تحصى، والطبيعة نفسها أدلّ دليل على ذلك لأنّها لانطباعها في المادّة وتوقّف فعلها عليها[٥]، لايمكن أن تكون المادّة فعلاً لها، فهي والمادّة معلولتان لعلّة ثالثة، ولكنهما متلازمتَيْن لا تنفكّ إحداهما عن الأخرى، لا يمكن أن تكون علّتهما أمرين إثنين، فيجب أن تكون العلّة شيئاً واحداً مختلفاً بالاعتبار، وقد ثبت معلوليّة المادّة للعقل،

---

١. وتطابق: تطابق د ن ب.

٢. بآدم عليه السّلام وختام أمر النشأة: – م ن د ب.

٣. سنن الترمذي، ج٥، ص٥٨٥؛ بحار، ج١٦ ص٤٠٢ و ج١٨ ص٢٧٨.

٤. الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب النوادر، حديث ١٠، ص١٤٥؛ بحار ج٢٣، ص١٠٢و ج٢٦، ص٢٦٠.

٥. عليها: ـ ب.

والطبيعة للنّفس، فثبت وحدة العقل والنفس من هذه الجهة، فاحتاجت الطبيعة الى العقل، والعقلُ محتاج لأجل تركُّبه الى الواحد البسيط المحض تعالى شأنه. وعلى هذا القياس نشر الإسلام وأخواته من الدّال، لأنّك قد عرفت انّ كلّ ذلك من لوازم عالم الطبيعة ولواحق النشأة الدنياويّة. وليعلم ان تفاصيل استنباط حقائق الأمور الخمسة حتى الشّرائع المختلفة والأديان الكثيرة ممّا ليس في وسع أحد سوى الأئمّة عليهم السّلام ونحن قد نبّهناك على قطرة من هذا البحر والّا فالعلم عند الله وعند أهله.

الطريق الثّاني، من جهة معاني الصمد: وقد دريتَ قبل ذلك انّ جميع تلك المعاني ترجع الى انّه سبحانه هو التّام وفوق التّمام وتبيّنت انّ مغزى ذلك ومرماه هو أن لا درجة[1] عينية في الإمكان ولا مرتبة[2] وجوديّة في صقع الأعيان الّا ومن نعت التّمام أن يحويها، بل ومن الواجب أن يحيط بها ولا يشذّ منه مرتبة كماليّة ولا يعْزب عنه مثقال ذرّة.

فمن تلك الدّرجات، أعيان الحقائق الموجودة الّتي هي منابع الرّحمة الإلهيّة الى آخر موجود في العوالم. ويلزم ظهور هذه الحقائق الرّتب النزوليّ بالأشرف فالأشرف الى ما لا أدنىٰ منه ولا أضعف، وكذا يلزمه وجود الأرباب والأئمة والرّؤساء في كل نوع لتربية أبناء نوعه، بحيث يكون هو الواسطة في إيصال الفيض من العوالي النّوريّة الى الحقائق السفليّة. وليس ذلك في عالم الإنسان الّا الأنبياء والأولياء والأئمة الهداة، كما يسمّى في عالم النّبات والجماد، بل الحيوان بأرباب **الأنواع.**

وأيضاً من تلك الدّرجات هي مراتب الأسماء وحقائق الصّفات والكمالات الى أن ينتهي الى أن يقول: «مرضتُ وجُعتُ».

---

١. (درجة:) وجه د.

٢. مرتبة: + كمالية م ن د ب.

ومن تلك الدّرجات مراتب الحروف والكلمات، فلها في كلّ موطن ظهورٌ يناسب تلك المرتبة وكلٌّ يسبّح بحمد ربّه بألسنةٍ ناطقة وكلمات مسموعة لِمَنْ له أُذُنٌ واعية. واختلفت الألسنة والتّسبيحات الى أن بلغ الى الّذي ﴿لا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى اِنْ هُوَ اِلّا وَحْيٌ يُوحىٰ﴾[1].

ومن تلك الدرجات هو الرجوع القهقرى لكلّ شيء، وتوجّه المعلولات الى عللها، ومعاد الفروع الى أُصولها ﴿اَلا اِلَى اللهِ تَصيرُ الأُمورُ﴾[2] وهذا الّذي يفهم من «الصّمد» هو نبذة من الأُصول الخمسة وأحكام الشرائع والأديان الإلٰهية.

ثمّ قال الباقر عليه السّلام: الحمدُ للهِ الّذي منّ علينا ووفقّنا لعبادته، الأحد الصّمد الّذي ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً اَحَدٌ﴾ وجنَّبَنا عبادة الأوثان حمداً سرمداً وشُكراً واصِباً.

«السّرمد» بمعنى الدائم وقد يستعمل بمعنى فوق الدّهر والزّمان وهو الأزل الحقيقيّ أي عدم المسبوقية بشيء أصلاً. و «الواصب» بمعنى الثّابت والدائم أيضاً.

لمّا ذكر عليه السّلام نعمة الله عليهم من اختصاصهم بالعلوم الوَهبيّة ومعرفة الخواصّ العدديّة والحرفيّة، عقّبها بالحمد والشكر بذكر صفاته المذكورة في السّورة المباركة المفسّرة على تلك النّعمة، وعلى كونهم من العباد المُخلَصين الّذين لم يُدنِّسهم لوث الجاهلية بأدناسها، ولم يخالطهم الشّرك والكفر والجحود بأنجاسها. ونحن نقول: والحمد لله على ما هدانا اليهم، وجعَلَنا من شيعتهم ومواليهم، والمقتبسين من مشكاتهم والمستضيئين بأنوارهم والحمد لله على ذلك.

وقوله عزّ وجلّ: لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ يقول: لَمْ يَلِدْ عزّ وجلّ فيكونَ له ولد يَرِثُه في مُلكه، ولَمْ يُولَدْ فيكون له والد يشركه في ربوبيّته ومُلكه، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً اَحدٌ فيعاونه في سلطانه.

---

١. اقتباس من الآيات ٣ ـ ٤ من سورة النجم: ﴿ما ينطق عن ...﴾.

٢. الشورى: ٥٣.

قد سبق منهم ـ عليهم السّلام ـ هذا التعليل مراراً مع ما يليق به من الشّرح منّا. ولا يخفى انّ المولوديّة والوالديّة يشتركان في مفسدة الاشتراك في الذّات والنّوع إذا كانتا من التّوالد الحقيقي، والاشتراك في المُلك والسّلطنة إذا كانتا بالمعنى الأعمّ. ولمّا كان من الممكن أن يناقش في المعنى الأوّل، ذكر عليه السّلام مفسدة العموم وأضاف في المولوديّة الاشتراك في الربوبيّة، لأنّ المولود وكلّ ما يحصل منه، فهو مربوب للوالد سواء كان بواسطة أو لم يكن، وأمّا المكافئ في الحقيقة فلا يمكنه المضادّة من حيث الحقيقة لأنّها واحدة فيكون مماثلاً معاوناً، فلهذا ذكره في نفي التّكافؤ.

الحديث الثّاني

[في معنى الصّمد]

بإسناده عن الرّبيع بن مسلم قال: سمعت أبا الحسن عليه السّلام وسُئلَ عن الصّمد، فقال الصّمد الذي لا جوف له».

شرح: قد سبق منّا ما يليق شرحاً لهذا الخبر[1].

الحديث الثّالث

[في معنى الصّمد]

بإسناده عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام قال: انّ اليهود سألوا رسول الله صلّى الله عليه وآله فقالوا: «انسِبْ لنا ربّك» فلبث ثلاثاً لا يجيبهم ثمّ نزلتْ هذه السورة الى آخرها، فقلتُ:

---

١. مرّ في ص٥٥.

«ما الصّمد:؟ فقال: «الّذي ليس بمجوّف».

شرح: هذا الخبر أيضاً، ممّا قد وضح سبيله آنفاً. وفي بعض النسخ «مليّاً» بالميم والياء التحتانيّة المشدّدة بدل «ثلاثا» بالمثلّثتين. والمعنى: لبث زماناً طويلاً أو ثلاثة أيّام.

وليعلم انّ الإنسان الّذي هو أكمل النّسخ الإلهيّة وأتمّ النشآت الوجوديّة مخلوق على الوحدانيّة دون الأحديّة التي نزلت عليها السّورة، وذلك لأنّ الأحديّة لها الغنى على الإطلاق ولا يصحّ ذلك على الإنسان فهو واحد، لكنّ الأحديّة انطلقت على كلّ موجود من إنسان وغيره، وذلك لِئَلاّ يطمع فيها الإنسان قال تعالى: ﴿وَلا يُشرِكُ بِعِبادَةِ ربِّهِ اَحَداً﴾[1]. وقد أشرك المشركون معه الملائكةَ والنّجوم والإناسي والشّياطينَ والحيواناتِ وغير ذلك، فصارت الأحديّة ساريةً في كلّ موجود للسّريان الإلهي، لا يشعر به الاّ من شاءالله فالوحدانيّة لا تقوى قوّة الأحديّة، لأنّ الأحديّة ذاتيّة للذّات الهويّة، والوحدانيّة اسم لها، ولهذا جاء «الأحد» في نسب الرّب ولم يجيء «الواحد» وجاءت مع «الأحد» أوصاف التّنزيه بقوله: «الصمد» «وَلَمْ يَلِدْ» الى آخر السّورة حين قالت اليهود، لرسول الله صلّى الله عليه وآله: «انسبْ لَنا ربَّكَ» فأنزل الله: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ﴾ فجاء بالنّسب الذّاتي ولم يقولوا «صِفْ» ولا «انعتْ» كذا أفاد **بعض العرفاء**. وقيل: قوله تعالى: «**قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ**» فرق بين «الواحد» «والأحد» قال الله تعالى: ﴿وإلٰهُكُمْ اِلٰهٌ واحدٌ﴾ فيقال: الانسان واحد وصنف واحد والمراد انّه جملة هي واحدة، ويقال انّه ألفٌ واحد، «فالواحد» المشار اليه في العقل والحسّ هو الّذي يمتنع مفهومه عن وقوع الشركة فيه، و «الأحد» هو الّذي لا تركيب فيه ولا أجزاء له بوجه من الوجوه، فالواحد نفي الشريك والمثل، والأحد نفي الكثرة في ذاته. وقوله «الصّمد» فالصّمد الغنيّ المحتاج اليه غيرُه. وهذا دليل على انّ الله أحديّ الذات، وواحد لأنّه لو كان له شريك في

---

١. الكهف: ١١٠.

ملكه لما كان صمداً غنيّاً يحتاج اليه غيرُه، بل هو أيضاً يحتاج الى شريك في المشاركة والاثنينيّة، ولو كان له أجزاء تركبّتْ منه وحدتُه، لما كان صمداً يحتاج اليه غيرُه، بل هو محتاج في قوامه ووجوده الى أجزاء تركّبتْ منه وحدتُه؛ «فالصّمد» دليل على الواحديّة والأحديّة، و «لم يلد» دليل على انّ وجوده مستمرّ ليس مثل وجود الإنسان الذي نوعه بالتّوالد والتّناسل، بل هو وجود مستمر أزلي، و «لم يولد» دليل على انّ وجوده ليس مثل وجود نفس الإنسان الّتي يحصل بعد العدم ويبقى دائمة، و «لم يكن له كفواً أحد» دليل على ان الوجود الحقيقيّ الّذي له[1] هو الوجود الذي يفيد وجود غيره ولا يستفيد الوجود من غيره. فقوله: «قل هو الله» دليل على إثبات ذاته المنزّهة، و «الصّمديّة» نفي وإضافة نفي الحاجة واحتياج غيره اليه، والأحديّة «لم يلد»، الى آخر السورة نفي مالا يوصف به[2] تعالى.

الحديث الرابع

[في معنى التوحيد]

بإسناده عن جابر بن يزيد قال: سألت أبا جعفر ـ عليه السّلام ـ عن شيء من التّوحيد فقال: «انّ الله ـ تباركتْ وتعالت أسماؤه الّتي يدعى بها وتعالى في علوّ كنهه ـ واحِدٌ توحَّد بالتّوحيد في علوّ توحيده، ثمّ أجراه على خلقه، فهو واحدٌ صَمَدٌ قدّوسٌ يعبده كلّ شيء، ويصمد اليه كلّ شيء، ووسع كلّ شيء علماً».

شرح: اعلم انّه قد يطلق «التّوحيد» في الأخبار ويراد به تعمّل[3] الإنسان في نفسه لمعرفة انّ الله الّذي أوجَدَهُ واحِدٌ لا شريك له في الذّات والصّفات والأفعال،

١. له: ـ د م ن.

٢. يوصف به: توصيف ب.

٣. تعمّل: تعقّل ب.

وقد يراد به المعنى والمقصود من إطلاق «الواحد» على الله سبحانه. ولعلّ المراد به في هذا الخبر هو المعنى الثّاني. ولمّا كانت الحصّة الأولى من السّورة المباركة لبيان الأحديّة الذاتيّة، والحصّة الأخيرة لبيان الواحديّة الصفاتيّة لأنّ نفي الوالد والولد وسلب الشّريك المطلق هو معنى «الواحد». وهـذا الخـبر ورد لبـيان «الواحـد» المشتمل عليه الجزء الأخير من السّورة الشريفة، ذكر المصنّف ـ رحمه الله ـ في هذا الباب: فقوله عليه السّلام: «انّ الله» خبره قوله «واحد». وقوله «تـوحّد» بـيان لمعنى «الواحد» وخبر بعد خبر، أو صفة. وقوله «تباركت» الى قـوله: «في عـلوّ كنهه» جملتان معترضتان للمدح، إشارة الى انّ صفاته كلّها ومن جملتها وحـدته جلّ وعلا، تقدّست عن أن تشارك تلك الصِّفاتُ سائرَ صفات الخلق في معانيها، أو تماثل وحدتُه عزّ شأنه أنحاءَ الوحدات في مبانيها. فالمدح الأوّل لتـقدّس أسمائـه وصفاته كلّها عن المشاركة والمشابهة والموافقة بوجهٍ سوى اللّفظ، والمدح الثاني لتنزُّه وحدته الذّاتيّة عن الاشتراك والمماثلة والمجانسة بوجهٍ عـدا الاسم. وتـلزم[١] تلك الدّلالة أن يكون الأوّل إشارة الى توحيد الصّفات بمعنى أنّ أسماءَهُ وصفاته عزّ شأنه متعالية من أن تتكثّر بوجه، ومن أن يتصّف هو بها بالمعنى الّذي يوجد في الخلق؛ والثّاني إشارة الى توحيد الذات بمعنى انّ ذاته المقدّسة لأجل كونه في أعلى درجات الغيب والاختفاء، تعالى من أن يكتنهه العقول، أو يتيسّر عليها الأطّلاع والوصول. ولا يبعد أن تكون كلمة «في» في قوله: «في علوّ كهنه» للسّببيّة كما في قوله صلّى الله عليه وآله: «انّ امرأةً دخلت النّار في هرّة»[٢] وحاصل المعنى: انّ الله الّذي هو متعالي الصّفات والذّات عن الشريك والأنداد، واحدٌ وحدةً لايشـاركه فيها غيره. وقوله: «ثمّ أجراه على خلقه» صريح في انّ وحدة الخلق انّما هي ظلّ لوحدته سبحانه، كما هو شأن سائر الصّفات، وفي انّ الوحدانـيّة الّـتي في الخـلق

---

١. تلزم: + من م د ن ب.

٢. سنن ابن ماجة، ج٢ (كتاب الزهد، حديث ٤٢٥٦) ص١٤٢١.

ليست للخلق اَلا اِلى اللهِ تَصيرُ الأُمورُ[١]. وقوله: «توحّد بالتّوحيد» أي جعل الوحدانيّة الحقيقيّة وهي الوحدة الغير العدديّة خاصّة لنفسه فى مرتبة ذاتهِ البسيطة الغائبة عن إدراك الحواسّ والعقول. «ثمّ أجراه على خلقه» أي تنزّلت هذه الوحدة فصارت وحدة عدديّة خلقيّة جارية على خلقه محمولةً على معلولاته. فالضمير المنصوب يرجع الى التّوحيد المراد منه الوحدانيّة، فينبغي أن يكون المجرى على الخلق هي الوحدة الحقيقيّة، لكن لمّا تنزلت، لزمها أن تصير عدديّة كما هو من أحكام المراتب، فوحدة كلّ موجود ظلّ لوحدته عز شأنه دالّة على وحدانيته تعالى، كما هو شأن دلالة الظّل على ذي الظّل وقد قيل[٢]:

فني كلّ شيءٍ له آية تدلّ على انّه واحد

وهذه «الآية» الّتي في كل شيء التي تدلّ على وحدانية الله تعالى، هي وحدانيّة الشّيء لا أمر آخر، وما في الوجود شيء الّا وهو عارف بوحدانيّة خالقه. وقوله عليه السّلام: «فهو واحد» نتيجة لهذا البيان.أي بل هوالواحد لاشيء واحد غيره، فلا شيء غيره؛ فتبصّر.

[كلام في معنى انّه تعالى قدّوس وما يتفرّع عليه]

ثمّ انّ العبارات الثلاث من قوله: «يعبده كل شيء» الى آخر الخبر، بيانات للأسماء الثلاثة الّتي هي: «الواحد» و «الصمد» و «القدّوس» ومسبّبات لها فقوله: «يعبده كل شيء» يتفرّع على كونه «واحداً» لأنّه لمّا لم يكن غيره واحداً، بل شيئاً موجوداً الّا به، فكلّ شيء منه وبه، فلا محالة يعبده كلّ شيء، ويطلبه كلّ ضوء وفيء، وقوله: «ويصمد اليه كلّ شيء» يتفرّع «على الصّمد»، لأنّ أحد معانيه: «المقصود لكلّ شيء وفي كلّ شيء» ولأنّ التمام يقصده كلّ ناقص محتاج في تماميّته،

---

١. الشورى: ٥٣.

٢. القائل هو ابو العتاهية كما في ديوانه: الأنوار الزاهية في ديوان ابي العتاهية، ص ٧٠.

وقوله: «وسع كلّ شيء علماً» يتفرّع على «القدّوس» لأنّه لمّا كان مقدّساً عن ملابسة الأشياء ومنزّهاً عن مشاركتها مطلقاً، فهو محيط بكلّها والّا لكان في جهة منها، وإن كانت جهة عقليةً، وذلك يوجب التّحديد كما عرفت غير مرّة.

والبيان البرهانيّ التفصيليّ للأوّل، هو انّ الماهيات ليست بأنفسها بأشياء، ولا موجودة، ولا واحدة، ولا غير ذلك، الّا بالله تعالى، فكلّ ذلك لها من مبدأها فهي طالبة لموجِدها بكمال استحقاق ذواتها كما في الحقائق العالية، أو مع تمام استعداد موادّها كما في الأُمور السّافلة، وخاضعة له لأن يعطيها كلّ ذلك الّذي ليس لها من أنفسها وليست العبادة إلّا كمال الخضوع ونهاية الطلب في البَدءْ والرجوع، وفي الخبر في تفسير ﴿إيّاكَ نَعْبُدُ﴾: «إيّاك نطلب».

والبيان في الثّاني انّ الصّمد معناه التّمام وفوق التّمام. وكلّ شيء دون التمام فانّما يطلب التّمام ويقصده، سواء في ذلك تمامية الوجود وتمامية سائر الكمالات التّابعة للوجود، فكلّ شيء يقصده قصداً جبليّاً وطلبا ذاتيّاً.

وأمّا البيان في الثّالث فمن طريقين:

الأوّل، طريقة الجمهور: وهو أن يكون التقدّس عبارة عن التجرّد، والمجرّد القائم بذاته تلزمه الإحاطة العلميّة بما دونه، وذلك لأنّه غير غائب عن ذاته فهو عالم بذاته، إذ العلم ليس الّا انكشاف الشّيء وتميُّز الضوء عن الفيء، فيمكن أن يقارن غيره. ومن البيّن انّ مقارنة المجرّد القائم بذاته، إمّا لمثله فلا يمكن أن يكون من قبيل مقارنة ذوات المقادير والأوضاع بأنحاء المقارنة ولا مقارنة الأمور الحالّة في محلّها[1] أو لمحلّها وبالجملة، على أن يكون منه على وضع خاصّ أو جهة مخصوصة، فبقي أن يكون بطريق الإحاطة، وليس هذا الا التعقّل على مشرب الخاصّة؛ وإمّا مقارنة المجرّد للأُمور المادية فإمّا أن تكون بالتّصرّف والتدبير أو بالتجريد والتقشير ليس الّا، لما قد عرفت من استحالة الاحتمالات الأخر. والثاني

١. محلّها: + أ و ن ب د م.

هو معنى التعقّل كما لا يخفى، والأوّل يلزمه التعقّل لأنّه لمّا كان مجرّداً فليس صنعه بالمباشرة فيكون بالتدبير والعلم، بأن يضع كل ما يصلح لتلك المادة موضعه اللاّئق بها وأن يُعدّها للكمالات المقدّرة له ويعطيها الأنوار الفائضة منه. وهذا شأن أهل العلم والشعور وطريقة أهل المعرفة بالأمور. ولا يخفى انّ هذا الوجه يعطى الإمكان الاّ ان ينضمّ اليه انّ كل ما يمكن للأمور العالية فهو لها بالفعل، والاّ لكان لها ملابسة مع المادة التي هي منشأ القوة؛

والوجه الثاني، وهو سبيل الوجوب والضرورة وهو أن يقال التقدّس فوق التجرّد لأنّ التجرّد عدم ملابسة المواد، والتقدّس عبارة عن عدم ملابسة الأشياء مطلقاً وعن سلب المشاركة لها في معنى أصلاً. ولا ريب انّ ما شابه ذلك يكون نسبته الى كل الأشياء على شَرعٍ سواء، فيجب أن يكون محيطاً بها من جميع جهاتها والاّ لكانت له خصوصيّة بجهة دون جهة، هذا خلف. وليست تلك الإحاطة كسبيل إحاطة الماديات أو شبيهة بها، فهي إذن إحاطة عقليّة، ولا نعني بالتعقّل الاّ هذا. وتحت هذا سرّ لا يفشى! ولعمري انّ هذا البرهان وكذا البرهان السابق بتقريره ممّا اختصّ بهذه الأوراق!

الحديث الخامس

[في معنى الصّمد]

بإسناده عن داود بن القاسم الجعفري، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السّلام جُعِلتُ فداك ما الصمد؟» قال: «السيد المصمود اليه في القليل والكثير».

شرح: هذا الخبر سبيله واضح ممّا تقدّم. وليعلم انّ معرفة كون المبدأ الأوّل تعالى شأنه مصموداً اليه في القليل والكثير بطريق البرهان ـ دون التقليد والظنون والأوهام التي لِأكثر من انتسب الى الإيمان والإيقان ـ عَسيرٌ جدّاً، لكن مشرب

التوحيد يوجب ذلك، ومعرفة بعض المقدّمات تسهل المسالك: فمن المستبين عند أهل الحق أنّ للممكن وجهَين: وجه الى بارئه القيّوم تعالى شأنه وبذلك الوجه تحقّق ذاته ووجوده وجميع شؤونه، ووجه الى ذاته وجهات ذاته من وجوبه وإمكانه وغير ذلك من حيثياته، وبذلك الوجه يستفيد من فضل ربّه ويقبل كلّ ما يليق بشأنه وبالجملة، من الوجه الأوّل أيسٌ، ومن الثاني لَيسٌ محض.

ثمّ من البيّن انّ سلسلة الفواعل مما يجب أن تنتهي الى فاعل بذاته وهو الذي يفعل لا بسبب أمر ولا لأجل أمر سوى ذاته وهو المبدأ الأوّل لا غير[١]، فكلّ ما هو ممكن فلا يمكن أن يكون فاعلاً بذاته لأنّ ذاته ليس الّا من فاعله، ولأنّه بذاته قابل محض فكيف يكون فاعلاً؟! وكذا جهات ذاته من وجوبه وإمكانه وتعقّله وسائر أُموره، لأنّ ذلك له بعد ذاته، ولأنّها لا تتّصف بالفاعلية الّا بالعرض، لأنّها صفات تابعة لا تحقّق لها دون موصوفاتها، ولأنّها صفات الممكن وهو قابل محض لا يمكن أن يكون فاعلاً، فبقي أن يكون فاعلاً بالوجه الذي من مبدئه، وبالنظر الى موجده. وهذا يرجع في الحقيقة الى انّ المبدأ الفاعل بذاته هو الفاعل في كل مرتبة من المراتب، يفعل في كل مرتبة ما يليق بتلك المرتبة، وانّ تلك المراتب ليس الّا لتصحيح جهات فاعليّته وتعيين ظهور كمالاته، فكلّ صغير وكبير من الحقائق الوجودية فهو من وجه معلول بلا واسطة للمبدأ الأول، فهو المقصود لكل صغير وكبير وهو المقصود اليه في القليل والكثير.

الحديث السّادس

[في حُبّ عليّ (ع) لسورة «قُل هو الله اَحد»]

بإسناده عن عمران بن حصين: انّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ بعث

---

١. لا غير: الأعلى د.

سريّة، واستعمل عليها عليّاً ـ عليه السّلام ـ فلمّا رجعوا عليه سألهم، فقالوا: كلٌّ خيرٌ، غير انّه قرأ بنا في كلّ الصلوات بـ﴿ قُـلْ هُـوَ اللهُ اَحَدٌ﴾ فقال: «يا عليّ! لم فعلت هذا؟» فقال: «لحبّي لـ﴿ قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ﴾ فقال النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ ما أحببتَها حتى أحبّك الله عزّ وجلّ.

شرح: «السريّة» بتشديد المثناة التحتانية: القوم من خمسة أنفس الى ثلاث مائة أو أربعمائة. وقوله: «كلّ» تأكيد لضمير الجمع، أو مبتدأ لتعريفه بالمضاف اليه المحذوف و «خير» خبره. وعلى الأوّل خبر مبتدأ محذوف أي ما كل ما حدث في هذا السّفر فهو خير الّا انّ عليّاً ـ العامل فينا والوالي علينا ـ قرأ بنا في جميع الصلوات بقُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ. وذلك لزعمهم انّه لا كثير خير لهم في ذلك نظراً منهم الى قصر تلك السورة المباركة بحسب الصورة، وهم قد غفلوا عن عظم معناها وجلالة مغزاها، وهو بيان توحيد الله جلّ جلاله.

وليعلم انّ هذه السورة مع قصر ألفاظها قد اشتملت على أشرف المقاصد وأعظم المطالب، لأنّ النصف الأوّل منها بيان للأحدية الذاتية المستهلكة لديها كلّ شيء، والنصف الآخر لبيان الواحدية المشتملة على الحقيقة العقليّة لكل شيء اشتمالاً فوق ما يُحيط به العقول. ومحبّة عليّ ـ عليه السّلام ـ لهذه السورة انّما هو لاستغراقه في التوحيد بحيث لا يسعه أن يتكلّم الّا بأحكامه، سيّما توحيد الله نفسَه في كلامه. ومحبّة الله تعالى له بأن يجعله إمام الموّحدين، بل جعله وليّاً واحداً من أوّل الدهر الى انقضائه. وانّما الأنبياء والأولياء الذين جاؤوا من قبل ومن بعد، فانّما هم ذرّات نوره وأشياع شمس وجوده. ولا بأس بأن نورد بعض ما ذكر الشيخ الرئيس في تفسير تلك السورة المباركة مع زيادات شارحة من بعض الأجلّة:

[تفسير سورة الإخلاص عند ابن سينا]

قال الشيخ[١]: «الهو» المطلق الذي لاتكون هويّته موقوفة على غيره، فإن كلّ ما كان هويّته مستفادة من غيره فهو مستفاد منه، فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو. وكلّ ما كان هويّته لذاته فسواء اعتبر غيره أو لم يعتبر، فهو هو، لكن كل ممكن فوجوده من غيره، وكلّ ما وجوده من غيره فخصوصيّة وجوده منه، فذلك هو الهوية، فإذن كل ممكن فهويّته من غيره، فالذي يكون لذاته، هو واجب الوجود» ـ إنتهى.

قيل: تحقيق ذلك وتفصيله: انّ هوية كلّ شخص عبارة عن نحو وجوده الخاصّ، كما قال الفارابي في تعليقاته[٢]: «هوية الشيء ووحدته وتشخّصه الذي يمتاز به عن غيره هو نحو وجوده الخاص، فإذا كانت الماهية مجرّدة عن المادة كان نوعها منحصراً في شخصها، إذ ليس هناك الّا ماهيّة مجرّدة عن المخالطات الغريبة، فإذا وجدت بتأثير الفاعل لم يكن فيها تعدّد لا بحسب الماهية ولا بحسب العوارض فلا يكون الّا شخصاً واحداً، وأمّا إذا كانت مادية فإذا اتّصفت مادّتها بالاستعدادات المختلفة بحسب حصصها كهيولى العناصر كانت الماهيّة بحسب وجودها في كلّ واحد من الحصص المختلفة مقارنة لعوارض مخصوصة مغايرة للعوارض التي تقارنها في الحصة الأُخرى، فالامتياز بينهما بحسب تلك العوارض الخارجة عن الماهيّة. والتغاير بين تلك الأشخاص ليس بسبب داخل في قوامها، بل بالعوارض المقارنة لوجودها الخاص، وهوية كل شخص منها هو تلك الماهيّة باعتبار وجودها الخاص بها» ـ إنتهى كلام الفارابي. ثم قال الشيخ[٣]: «وتلك الهوية والخصوصية معنى عديم الاسم لايمكن شرحه الّا بلوازمه، واللّوازم منها إضافية

---

١. تفسير سورة الإخلاص لابن سينا (جامع البدائع، الرسالة الثانية، طبع مصر ١٣٣٥ ه) ص١٦ مع اختلاف يسير.

٢. ما عثرت على ما نقل من الفارابي في تعليقاته وهذا سهو من الناقل.

٣. تفسير سورة الإخلاص (في جامع البدائع ص١٦).

ومنها سلبية، واللّوازم الإضافية أشدّ تعريفاً من الأمور السلبية، والأكمل في التعريف هو اللّازم الجامع لنوعي الإضافة والسلب. وذلك هو كون تلك الهوية إلٰهاً، فانّ الإلٰه هو الذي ينسب اليه غيره ولا ينسب هو الى غيره. والإلٰه المطلق هو الذي يكون كذلك مع جميع الموجودات؛ فانتساب غيره اليه إضافيّ، وكونه غير منتسب الى غيره سلبيّ. ولمّا كان الهويّة الإلٰهيّة ممّا لايمكن أن يعبّر عنها لجلالتها وعظمتها الّا بأنّه هو هو، ثم شرح تلك الهوية انّما يكون بلوازمها، وقد بيّنّا انّ اللّوازم منها السلبية ومنها الإضافية، وبيّنّا انّ الأكمل في التعريف والشرح لتلك الهوية ذكر الأمرين، وبيّنّا انّ اسم الله متناول لهما جميعاً، لا جرم عقّب قوله «هو» بذكر «الله» فيكون «الله» [كالكاشف][1] عمّا دلّ عليه «هو» و [الشرح][2] لذلك» ـ إنتهى.

قيل: قال حجة الاسلام: «الله اسم للموجود الحق الجامع لصفات الإلهيّة المنعوت بنعوت الربوبية المتفرّد بالوجود الحقيقي، فانّ كلّ موجود سواه غير مستحقّ للوجود، وانّما استفاد الوجود منه، فهو من حيث ذاته هالِكٌ ومن الجهة التي بربّه موجودٌ، فكلّ موجود هالِكٌ الّا وجهه، والأشبه انّه جارٍ في الدّلالة مجرى الأعلام، وكلّ ما ذكر في اشتقاقه وتصريفه تعسّف وتكلّف» انتهى.

ثمّ قال الشيخ: «وفيه لطائف أخرى:

منها، انّه لمّا عرّف تلك الهويّة بلوازمها وهي الإلهية أشعر ذلك بانّه ليس له شيء من المقوّمات والّا لكان العدول عنها الى اللوازم قاصراً.

ومنها، انّه لمّا شرح تلك الهوية بلازم الماهية عقّب ذلك بانّه «أحدٌ» وهو الغاية في الوحدانية، كأنّ فيه تنبيهاً على انّه لمّا كان في أقصى الغاية في الوحدة ولم يكن له شيء من المقوّمات لا جرم تعذّر تعريف تلك الهوية الّا بذكر اللوازم ويصير تقدير

---

١. كالكاشف (نفس المصدر): كاشفاً جميع النسخ.

٢. الشرح (نفس المصدر): كالشرح جميع النسخ.

الكلام هكذا: الهوية التي لا شرح لها. انّما ترك في تعريفها ذكر المقوّمات واقتصر على ذكر اللّوازم وهي الإلهيّة لغاية وحدتها وكمال بساطتها التي تتقاصر العقول عن اكتنافها والوقوف دون مبادئ إشراق أنوارها.

ومنها، انّ هوية المبدأ الأوّل لها لوازم كثيرة، وتلك اللّوازم مرتّبة، فانّ اللوازم معلولات، والشيء الواحد الحق البسيط من كل وجه لايصدر عنه أكثر من واحد الّا على الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً؛ ولأنّ اللازم القريب أشدّ تعريفاً من اللازم البعيد: فكون الإنسان متعجّباً أعرف من كونه ضاحكاً ولهذا من أراد تعريف ماهية من الماهيات بشيء من لوازمها، فمهما كان اللّازم أقرب كان التعريف أشدّ».

ثمّ قال: «ولنذكر الكلام على نمط آخر أشدّ تحقيقاً: وهو انّ اللازم البعيد عن الشيء لايكون معلولاً للشيء حقيقة بل يكون معلولاً لمعلوله، والشيء الذي لا سبب له لاتعرف حقيقته، والشيء ذو السبب لاتعرف حقيقته الّا من جهة العلم بأسبابه، وبهذا التحقيق لو ذكر شيء من لوازمه البعيدة لم يكن ذلك التعريف تعريفاً حقيقياً، بل التعريف الحقيقي هو أن يذكر في التعريف اللّازمُ القريب للشيء الذي يقتضيه الشيء لذاته لا لغيره، والمبدأ الأوّل لا يلزمه لازم أقدم من وجوب الوجود.. فانّه لما هو هو واجب الوجود[1] وبواسطة وجوب وجوده يلزمه انّه مبدأ لكلّ[2] ما عداه، ومجموع هذين الأمرين هو الالٰهيّة، فلهذا لمّا أشار بقوله: «هو» الى الهويّة المحضة البسيطة حقّاً التي لا يمكن أن يعبّر عنه بشيء سوى انّه هو، وكان لابدّ من تعريفها بشيء من اللّوازم، عقّب ذلك بذكر أقرب الأشياء لزوماً له وهو الإلٰهية الجامعة للازمَي السلب والايجاب؛ فسبحانه ما أعظم شأنه وأقهر سلطانه! فهو الذي هو منتهى الحاجات ومن عنده نيل الطلبات، ولا يبلغ أدنى ما استأثر به من الجلال

---

١. فانّه لما هو هو واجب الوجود: ـ ب.

٢. لكلّ: الكل م ب ن.

والعظمة والبسطة والبهجة أقصى نعوت الناعتين وأعظم وصف الواصفين، بل القدر الممكن ذكره، الممتنع أزيد منه، هو الذي ذكره في كتابه العزيز، وأودعه وحيه الرفيع».

ثم قال: «وفيه شكّ وهو انّ ماهيته تعالى وإن كان[١] لا يمكن لغيره معرفتها الّا بواسطة السلوب والإضافات الّا انّه جلّ جلاله عالِم بها، فانّ هناك العقل والعاقل والمعقول واحد، فلماذا لم يذكر تلك الماهية واقتصر على تلك اللّوازم؟! فنقول[٢]: ليس للمبدأ الأوّل شيء من المقوّمات أصلاً فانّه وحدة مجردة وبساطة محضة لا كثرة فيه ولا اثنينيّة هناك أصلاً؛ فعقله لذاته ليس لأنّه يعقل من ذاته مقوّمات ذاته فانّه ليس لذاته مقوّمات، فكيف يعقل لذاته مقوّمات، بل لا يعقل من ذاته الّا الهويّة المحضة الصرفة المنزّهة عن الكثرة من جميع الوجوه ولتلك الوحدة لوازم، فإذن، ذَكَر تلك الهويّة وشَرَحَها باللوازم القريبة فقد أشار الى وجوده المخصوص على ما يكون وجوده عليه».

ثم قال: وقوله تعالى: «أحدٌ» مبالغة في الوحدة، والمبالغة التامّة في الوحدة لا تتحقّق الّا إذا كانت الواحدية بحيث لا يمكن أن يكون أشدّ ولا أكمل منها، فانّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك، والذي لا ينقسم انقساما بوجه أصلاً أولى بالواحديّة ممّا ينقسم من بعض الوجوه، والذي ينقسم انقساماً بمعان أولى ممّا ينقسم بالحسّ، والذي ينقسم وهو بالقوة، أولى بالواحدية من الذي ينقسم بالفعل، والذي له وحدة جامعية أولى بالواحدية من الذي ليس له وحدة جامعية بل وحدتها بسبب الانتساب الى المبدأ كما يقال: طبّيّ للكتاب والمبضِع والدواء، وصحّيّ للغذاء والشراب. وإذا ثبت انّ الوحدة قابلة للأشد والأضعف، وانّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك، فالأكمل في الوحدة هو الذي لا يمكن أن يكون شيء آخر أقوى منه في الوحدة، والّا لم يكن في غاية المبالغة في الوحدة فلا يكون

---

١. كان: ــ ر.

٢. فنقول: فيقول ب ن.

«أَحداً» مطلقاً، بل «اَحداً» بالقياس الى شيء آخر دون شيء فقوله[١] تعالى: «أَحَدٌ» دالٌّ على واحد من جميع الوجوه ولا كثرة هناك أصلاً ـ لا كثرة عقلية أعني كثرة المقوّمات من الأجناس والفصول، ولا كثرة الأجزاء العقلية أي المادّة والصّورة في الجسم أو كثرة حسيّة بالقوة أو بالفعل كما في الجسم ـ وذلك يتضمن البيان لكونه منزّهاً عن الجنس والفصل والمادة والصور والأبعاض والأجزاء والشبه التي تثلم الوحدة والبساطة الحقّة، جلّ وجهه وعزّ جلاله أن يشبه شيئاً أو يشبهه شيء»! والمادة والصور والأبعاض والأجزاء والشبه التي تثلم الوحدة والبساطة الحقّة، جلّ وجهه وعزّ جلاله أن يشبه شيئاً أو يشبهه شيء»!

ثمّ قال: «إن قيل: فهَبْ، انّ دعاوي هذه المسائل صارت مندرجة تحت تلك الألفاظ فأين البرهان عليها في هذه السورة؟ فنقول: برهانه انّ كلّ ما كان هويته انّما تحصل من اجتماع أجزاء كانت موقوفة على حصول تلك الأجزاء، فلا يكون هو هو لذاته بل لغيره، لكن المبدأ الأوّل هو هو لذاته كما دلّ عليه قوله: ﴿هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ فإذن، ليس له شيء من الأجزاء. هذا ما بلغ اليه فهمي في هذه الآية، والله محيط بأسرار كلامه» ـ إنتهى ما رُمنا نقله من كلام الرئيس، وهو ـ بإقراره ـ مبلغ ما يصل اليه عرفانه حسب طريقته، مع انه كان رئيس مشائية الإسلام، وقد عرفت ما بيّنّا لك في شرح الحديث من المعارف التي لا يصل اليها هؤلاء الأعلام، ثم اعرفْ الفرقان الذي بين طريقين. والحمد لله على فضله لعباده المصطفين.

الحديث السّابع

[في إنّ من قرأ «قُل هو الله أحد» غفر له ذنوب خمسين سنة، ووجهه]

بإسناده عن عيسى بن عبدالله، عن أبيه عن جدّه قال: قال رسول

---

١. فقوله: قوله ر.

الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ : «من قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[١] حين يأخذ مضجعه غفر الله له عزّ وجلّ ذنوب خمسين سنة».

شرح: اعلم انّ بعض من انتسب الى العلم بل أكثرهم زعموا انّ الأعداد الواردة في مقادير المثوبات والعقوبات انّما هي لبيان الكثرة والزيادة، لكن عند أهل الحق ذلك سخيف، بل إبطال للشريعة وتسخيف، بل الحق انّ لكلّ من الطاعة والمعصية قدراً معيّناً من الثواب والعقاب تقتضيانه بذاتهما لو وقعا بالشّروط اللّازمة لها، نعم، يزداد ذلك ويضعف بحسب العمّال ودرجاتهم في القُرب والبُعد عن الله ذي الجلال، وكذا باعتبار التفضّل من الواهب الفيّاض تعالى شأنه؛

إذا عرفت ذلك فاعلمْ انّه لعل الوجه للخمسين كون حروف السورة المباركة بهذا العدد، مع أخذ كلمة «الله» خمسة أحرف، لأنّ المقام مقام التلفظ بها. وسرّ الغفران كون هذه السورة لبيان التوحيد الحقيقي ونفي الشرك الكلي، فقارئها يدخل بذلك في كنف توحيد الله وإوان[٢] عصمته و﴿إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ويَغفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يشاء﴾[٣]. والمراد بذنوب خمسين سنة: إمّا الذنوب التي تقع في عرض كل سنة بأيّ عددٍ كانت سواء كان ألفاً أو أنقص أو أزيد، وإمّا أن يكون المراد خمسين ذنباً باعتبار انّ كل ذنب يوجب البُعد عن مرتبة القُرب من الله العليّ بقدر ميسرة سنة، لو قدر ذلك بالمقدار التجدّدي، أو بمعنى انّه لو عمل بعد ذلك العصيان من التوبة والطاعة في عرض سنة لوصل الى تلك المرتبة التي كان فيها أوّلاً، وانحطّ منها بسبب الذنب ثانياً، أو بمعنى انّه يبطل عبادة سنة وبالجملة، فالتعبير بالمقدار التجدّدي شائع في الأخبار، كما وقع التقدير بالمقدار المساحي في

---

١. أَحَد: + مائة مرّة (التوحيد، ص٩٥).

٢. اقتباس من كلام الإمام الصادق عليه السّلام على ما في الباب ٦٤ (في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) من مصباح الشريعة ويدخل في كَنف الله أي في حرزه وستره (كما في القاموس) والإوان والإيوان: الصّفة العظيمة (قاموس).

٣. النساء: ٤٨ و ١١٦.

بعض آخر، فقد بَعُد بالبُعد الذي ما بين السماء والأرض تارةً وأخرى بالبُعد بين المشرق والمغرب، الى غير ذلك.

أمّا الوجه في كون كل حرف موجباً لمغفرة ذنوب سنة كما هو الظاهر، فهو انّ الذنوب كالدوائر المحيطة بالعبد[١] قال الله عزّ وجلّ: ﴿بَلىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَاَحاطَتْ بِهِ خَطيئَتُهُ﴾[٢] فذنوب السنة سواء كانت دورة شمسية أو من شهر رمضان الى قابل، دائرةٌ كليّة مشتملة على دوائر جزئية هي دوائر الشهور والأيام المحيطة بالعبد[٣] فبقراءة كلّ حرف من السورة المباركة تمحّى دائرة كلية من تلك الدوائر، ويخرق كل حرف فلكاً من هذه الأفلاك المحيطة، ويقشع سحابا من السُّحُب المظلمة المتراكمة فوق رأسه، ويقطع مسافة سنة من الأبعاد المتوسّطة بين العبد ومقام قربه. ومن هذا يتصحّح معنى الخبر المروي عن أبي جعفر ـ صلوات الله عليه ـ انّه قال: «المؤذّن يغفر الله له مدّ بصره ومدّ صوته في السماء»[٤] الى غير ذلك من الأخبار. وليعلم انّ معنى غفران ذنوب الخمسين على هذا التقدير انّه لو كان مضى من عمره خمسون سنة في المعاصي لغفر له بشرط أن لايكون في نيته الرجوع اليها، أمّا إذا لم يكن له هذه المدة، أو لم يعمل المعصية تلك المدة، فحينئذ يضاعف له في الحسنات كما ورد في الأخبار. ويحتمل أن يراد بالذّنب ما هو الحجاب بين العبد والربّ وما يورث البعد عن مقام القرب كما قيل: «وجودك ذنب لايقاس به ذنب»[٥] فعلى هذا منذ اكتسب الوجود، ثم تطور بالأطوار في دار الشهود فقد اقترف الذّنوب، وزاد في اكتساب المعاصي والعيوب. ويعبّر عن ذلك

---

١. بالعبد: بالبعد ب.

٢. البقرة: ٨١.

٣. بالعبد: بالبعد ن د ر.

٤. من لا يحضره الفقيه، ج١، ص٢٨٥.

٥. مصرع من بيت تمامه هكذا:

فقلتُ: «وما أذنبتُ» قالت مُجيبةً «وجودُكَ ذنبٌ لا يقاس بـه ذنبٌ».

في عبارات القدماء بسقوط الريش للطائر العرشي الذي هو الروح، وبالشّبكة والقفس لهذا الطائر عند بعض أهل الفتوح، الى غير ذلك من التعبيرات في عبارات أرباب السعادات؛ فعلى هذا تتحقّق ذنوب خمسين سنة وأزيد منها بما لا يمكن أن يحصى لأنّ أصول الحجب سبعون بل سبعمائة وسبعين ألفاً، كما ورد في حديث الحجاب[١]. وهذا الاحتمال أنسب لمقام سببية القراءة للغفران، كما لا يخفى على أرباب العرفان.

وأمّا الوجه في التعبير عن الذنوب بالسنين، فلأنّ الذنب يقتضي البُعد عن مشرق الأنوار الإلهيّة، ويوجب الفراق عن أفق شمس الحقيقة، بل هو نفس البُعد والفراق، وعين العناد والشقاق، وذلك انّما يتحقّق بكون المذنب في النقطة المقابلة من مركز النور ومعدن السرور،فيقابل نقطَتيْ كون الشمس في أول «الحَمَل» وفي آخر «الحوت» في مبدأ السّنة ومنتهاها. وإن كان يترآى من أمرهما القرب أو الاتّحاد، لكن بحسب النظر الأدقّ هو نهاية البعد في الأبعاد المستديرة إذا قيس ذلك الى الأبعاد المستقيمة.

ولذلك عندي سرّ آخر وهو انّ بُعد العبد عن الله سبحانه بسبب الذنب انما هو بحسب نفسه وبالنظر الى مراتبه الممكنة الصعود اليها، وأمّا الله جلّ جلاله فانّما تستوي نسبته في القرب والبعد ولم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه قريب.

وأمّا سرّ الاختصاص بوقت الاضطجاع، فذلك لأنّ العبد حينئذ بحسب الظاهر يختفي من كلّ شيء سوى الله تعالى وينقطع عن كل محبوب ومتمنّى ويتوجه الى الله بالاضطرار بقطع الخواطر وتعطيل المشاعر، فيغلب حينئذ عليه التوحيد والتفريد، وللربّ تعالى شأنه في أيّام الدّهر نفحات للعبيد[٢]. هذا ما سنح بالبال في بيان

---

١. الخصال للصدوق، أبواب الاثني عشر، ص٤٨١؛ بحار، ج٥٥، ص٣٩ ـ ٤٢ وسيجيء.

٢. إشارة الى الحديث المشهور في كلمات العرفاء: «انّ لله في أيّام دهركم نفحات الّا فتعرضوا لها».

أسرار ذلك المقال.

وفي هامش نسخ التوحيد كتب بطريق النسخة «مائة مرة» قبل قوله: «حين يأخذ مضجعه» فعلى هذا يكون ذلك العدد لأصل التأثير أو لتأكيده وتقويته.

الحديث الثّامن

[أسرار صلاة الملائكة مع النبيّ (ص) على سعد بن معاذ]

بإسناده عن اسماعيل بن أبي زياد السكوني عن جعفر بن محمّد عن أبيه ـ عليهما السّلام ـ انّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ صلّى علىٰ سعد بن معاذ، فقال: لقد وافى من الملائكة للصلاة عليه سبعون ألف ملكٍ ومنهم[1] جبرئيل يصلّون عليه فقلت: «يا جبرئيل بما استحقّ صلاتكم عليه؟» «قال: بقراءة قُلْ هُوَ اللّهُ اَحَدٌ قائماً وقاعداً وراكباً وماشياً وذاهباً وجائياً».

شرح: قوله: «فقلت» عطف على قوله: «لقد وافى» فيكون مقولاً للنبيّ صلّى الله عليه وآله.

اعلمْ انّ هذا الخبر نبويّ ولأجل ذلك سرّه خفيّ، لأنّ الأخبار النبويّة في غاية الغموض والصعوبة بحسب الباطن، وإن كانت في غاية الوضوح والسهولة بحسب الظاهر وذلك لعلوّ مرتبة النبي وارتفاع مأخذ علمه وكمال قدرته، وبالجملة، أقول ـ والله ورسوله يعلمان أسرار كلامهما ـ: انّ الّذي يمكن أن يقال في بيان هذا الخبر من سرّ صلاة سبعين ألف مَلَكٍ أُمور:

أحدها، انّ سعداً كان يقرأ هذه السورة الكريمة في سبع حالات: ستٌّ منها مذكورة في الخبر وهي القيام والقعود والركوب والمشي والذهاب والمجيء،

---

١. ومنهم: وفيهم ب ر.

والسابعة منطوية لظهورها وهي حالة الصّلاة، فيمكن أن يكون قرأ في الحالات السبعة ألف مرّة في كل يوم أو في مدّة عمره، فأعطاه الله بكل واحدة عشرة.

الثاني، انّ في كل يوم وليلة لله سبحانه ملائكة موكّلة على عباده معقّبات، يحفظونه ويحفظون منه ما يقوله ويفعله من معاصيه وطاعته، فيحتمل أن يكون منذ ابتدأ سعد بهذا العمل الى أن مات قد حفظ منه ذلك العمل على التعاقب هذا العدد من الملائكة، فأمروا بالحضور لديه وقت موته والصلاة عليه، لأنّهم مأمورون بالاستغفار له والصلاة عليه على الدوام، لكن هذا الوقت ﴿ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ اَنَّ بَيْنَها وَبَيْنَهُ اَمداً بَعيداً ﴾[١] فلذلك أخبر النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ بحضورهم للصلاة على سعد.

الثالث، انّ تلك السورة المباركة مشتملة على عقائد سبعة ومعارف بهذه العدّة: منها التسمية والمعرفة المتعلقة بها، ومن البيّن انّ لتسمية كل سورة معنى غير ما للأخرى، ولهذا يستحبّ قصد السّورة وتعيينها عند التسمية في الصلاة، ثم معرفة انّه هو الله، ثمّ انّه اَحَدٌ، ثمّ انّ الله صَمَدٌ، ثمّ كونه لَمْ يَلِدْ، ثمّ كونه لَمْ يُولَدْ، ثمّ انه لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً اَحَدٌ. ومن المقرّر في الأخبار انّ لكلّ آية، بل لكلّ كلمة وحرف من القرآن، وكذا للمعارف الإلهية والحقائق العرفانيّة ملائكة موكّلة بها يؤيّدون القائل بتلك الألفاظ والعارف بهذه المعارف، ويكونون مستغفرين له ومؤيّدين إيّاه لو بقي على تلك الحالة أو ترقّى منها، الى أن يقوم السّاعة. فلعلّ الموكّل بكلّ واحدة من هذه المعارف عشرة ألف مَلَك من الموكّلين بالمعارف الحقّة، المأمورين لتأييد العارفين وترقّيهم الى أعلى علّيّين.

الرابع، انّ أصول الحجب سبعة، ثمّ كليّاتها على ترتيب الأنواع سبعون وسبعمائة وسبعون ألف، الى ماشاء الله. وإذا ركن العبد الى الدّنيا وزخارفها، وعمل من المعاصي ما يورث البُعد عن الأنوار العالية وجواهرها، تصير تلك الحجب

---

١. آل عمران: ٣٠.

شياطين وسدوداً وموانع عن الصعود الى الملاء الأعلى وجوار الأنوار العليا. وإذا توجّه الى الله تعالى وعمل بطاعته وتصدّى للتّقرّب الى جواره وتجافى عن الجنبة السافلة، وانقطع الى الله بالكليّة بمعرفة توحيد ذاته وأسمائه وأفعاله والدار الآخرة والنبيين والأولياء والملائكة، صارت تلك الحجب ملائكة وأنواراً قدسية، ودرجات يصعد فيها العبد الى الله رفيع الشأن، وينسلك في سلك القدّيسين الّذين هم عباد الرّحمن. فالموحّد المخلص والعارف المتحقّق بحقائق هذه السورة الشريفة التي هي أصول المعارف، بل المقصودة من معرفة كل عارف، انّما يخرق بقراءته العرفانيّة تلك السورةَ جميع تلك الحجب، ويجعلها أنواراً قدسيّة وملائكة عرشيّةً ومدارج لصعود نفسها الى المبدأ الأعلى، لأنّ هذه الحجب انّما نشأت عن البعد عن موطن الوحدة، والغربة عن محلّ السّرور والنوريّة، وتسبّبتْ من سلوك المراتب المتنزّلة[١] التي هي مظانّ الشرك والكفر بالله وحده؛ وبالجملة، هذه الحجب هي المراتب الوجوديّة النزوليّة المبتدأة من مبدأ المبادئ الى أسفل السافلين، المفصّلة في العالم الكبير، المندمجة المجملة في العالم الصغير. فمتى كان العبد يتقيّد بمرتبة من المراتب ويحسب السراب ماء للمشارب، فهو في شَرَكِ الشِّرك وحبالة الكفر والفِرْك[٢]. وإذا اغلب عليه التوحّد وصار الكلّ في نظر عرفانه لله على التفريد، يصير كلّ شيء يستغفر له ويصلّي عليه حتّى الحيتان في البحر، كما ورد في شأن طلبة العلم[٣] في الخبر[٤]. وقد عرفت انّ أصول الموجودات هي السّبعون ألف، فالكلّ يسبّحون له ويطيعونه ويصلّون عليه وصاروا مشاهدين له حالة الموت قال الله تعالى: ﴿فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ اليومَ حَديدٌ﴾[٥] ولذلك أخبر النبيّ

---

١. المتنزّلة: المتنازلة ب.

٢. الفرك؛ بالكسر والفتح: البغضة عامة، أو خاصّه ببغضة الزوجين (قاموس).

٣. الكافي، ج١، كتاب فضل العلم، باب ثواب العالم، ص٣٤.

٤. في الخبر: للخبر د.

٥. ق: ٢٢.

ـ صلّى الله عليه وآله ـ بذلك الحضور بيانا لمشاهدة المتوفّى ذلك. وفي خبر آخر، في حديث سعد: «انّ النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ مشى خلف جنازته حافياً، فلمّا سُئِلَ عن ذلك، قال لكثرة الملائكة خلف سريره»[١]. وتحت هذا أسرار لاتحصى لاتصل اليها أفهامنا والحمد لله.

الحديث التاسع[٢]

[في التوحيد]

بإسناده عن محمد بن عبيد قال: دخلتُ على الرضا ـ عليه السّلام ـ فقال لي: «قُلْ للعبّاسيّ يكفَّ عن الكلام في التوحيد وغيره ويُكلِّمْ النّاس بما يعرفون ويكفَّ عمّا ينكرون. وإذا سألوك عن التوحيد فقُلْ كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً اَحَدٌ﴾ وإذا سألوك عن الكيفية فقُلْ كما قال الله عزّ وجلّ» ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ﴾ وإذا سألوك عن السّمع فقُلْ كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿هُوَ السَّميعُ العَليمُ﴾ كلِّمْ[٣] الناس بما يعرفون.

شرح: يكفّ «في الموضعين بالفتح مجزوماً على جواب الأمر، «يكلِّم» بالكسر لذلك.» وإذا سألوك «عطف على» «يكفّ» أي: قُلْ لَه: «إذا سألوك عن التوحيد فقل كذا». ولعلّ العبّاسيّ قد توغّل في الكلام في حقائق التوحيد والخوض في عمقيات هذا البحر البعيد، إمّا بما لا يجوز عند الأكياس، وإمّا بما لا يفهمه جمهور الناس. وقد عرفت انّ السورة المباركة هي الغاية في ذلك المرام، ونهاية الإشارة الى هذا المقام، فانّها ينتهي بالخواصّ الى ما يوجب الوصول الى المقصود، ويفيد العوام

---

١. الكافي، ج٣ ص٢٣٦؛ من لا يحضره الفقيه، ج١، ص١٧٥؛ بحار، ج٦، ص٢٦١.

٢. التاسع: العاشر ب.

٣. كلِّمْ: فكلِّمْ (التوحيد، ص٩٥).

ما يستضيئون به الى الواحد المعبود. ولا يبعد أن يكون الرجل قد «تكلّم في التوحيد» بأن يعتقد الجسمية للمبدأ الأعلى تعالى شأنه، كما هو منقول عن هشام ابن الحكم من انّه تعالى جسم نوريّ صمديّ[١] أو انه أجوف الى السّرّة والباقي مصمَّت[٢]. وهذا اصطلاح شائع حيث عبّر عن القائل بالجسمية بـ«المتكلّم في التوحيد» كما سيأتي قريباً، وعلى هذا يكون التكلّم في الكيفية هو القول بالصورة والتخطيط، كما نقل عن هشام بن سالم[٣]، والمراد بالتكلّم في السّمع القولُ بأنّه يسمع بالسّمع أو بالآلة أو القول بوجوديته سواء كان عيناً أو زائداً، الى غير ذلك من مذاهب العادلين، وسيجيء تفاصيل ذلك في الأبواب الآتية إن شاءالله تعالى. وكأنّ الرّجل قد جاوز الحدّ في التكلّم بهذه الأقوال بين العوام والأرذال، فلذلك أرشده الإمام ـ عليه السّلام ـ بطريق السفارة الى طرق الهداية، وهي عدم التجاوز عمّا تضمّنه القرآن المجيد من الكلام في الله وفي صفاته وأسمائه؛ فبيّن له انّ التوحيد هو الذي يدلّ عليه قُلْ هُوَ اللهُ، لأنّه كما عرفت يدلّ على الأحديّة المحضة وعلى الواحدية التي لا يجامعه شيء ولا يشاركه شيء. وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ في بيان الكيفية إشارة الى نفي الكيفية عن ذاته تعالى وصفاته العليا، إذ لو كانت له كيفيّة يشاركه فيها غيره من ذوات الكيفيّات، وأقلّ ذلك الاشتراك في جنس الكيفية وثبوتها له ولغيره، وقد قال تعالى: ﴿وليس كمثله شيء﴾. وهذا على تقدير زيادة «الكاف» أو «المثل» واضح، إذ المعنى حينئذ ليس شي يماثله ويجانسه؛ وأمّا على تقدير عدم الزيادة فيدلّ على نفي المماثل، وعلى نفي الشيء مطلقا، إذ المعنى ليس شيء في الوجود غيره، كما ليس في الوجود مثله. وقيل: على هذا التقدير يدلّ على نفي الشيئية عنه لأنّ مثل مثله نفسه؛ اللّهم الّا أن يراد

---

١. الكافي، ج ١، ص ١٠٤؛ التوحيد، ص ٩٨.

٢. التوحيد، ص ١١٤ وفيه: «انّه أجوف الى السرّة والباقي صمد».

٣. في تعريف الهشامين وأقوال الأئمة ـ عليهم السّلام ـ وعلماء الرجال فيهما راجع: تنقيح المقال، ج ٣، ص ٢٩٤ ـ ٣٠٢؛ أعيان الشيعة ج ١٠، ص ٢٦٤ و ٢٦٦.

انّه ليس شيء كالأشياء فحينئذ يدلّ على نفي المثل بالالتزام؛ وتعليمه عليه السّلام أن يقول في جواب السؤال عن السمع بأنّه «هو السميع العليم»، معناه أن يعتقد انّ الصفات الواردة في القرآن هي: صفات إقرار: بمعنى انّه يجب الإقرار بها من جهة ورود الشرع وإذعان العقل من دون توصيف ومن غير تفتيش من الكيفية، إذ لا كيفية لها، كما لا كيفية للذّات. وقوله: «كلِّم الناس بما يعرفون» إمّا أن يكون معناه كلِّم كلّ واحد من الناس بقدر معرفته ووُسْع طاقته ومَبلغ علمه، وإمّا أن يكون المعنى كلِّم الناس بكلام يعرفه الجمهور، ويناسب مرتبتهم، ويصلون اليه بأفهامهم، لأنّك لا تقدر على التكلّم بكلام ينال منه كل واحد من الناس حظّه بحسب مرتبته، لأنّ ذلك شأن النبيّ والوليّ ومن يقتبس من أنوارها.

الحديث العاشر[١]

[في انّ من قرأ «قل هو الله أحد» مرّة كأنّما قرأثلث القرآنِ والتوراةِ والإنجيل]

بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: مَنْ قرأ قُلْ ﴿هُوَ اللهُ اَحَدٌ﴾ مرّةً[٢] فكأنّما قرأ ثُلثَ القرآن وثُلث التوراة وثُلث الإنجيل وثُلث الزّبور.

شرح: قيل: لعلّ الوجه في ذلك انّ الكتب الالهيّة فيها ثلاثة أقسام من المعارف والحقائق:

أحدها، الكلام في معرفة الله وتوحيده وصفاته وأسمائه.

وثانيها، الأحكام من الأوامر والنّواهي.

---

١. العاشر: التاسع ب.

٢. مرّة: مرّة واحدة (التوحيد، ص ٩٥).

وثالثها، القصص والأخبار من السالفين والحاضرين.

وهذه السورة تشتمل على القسم الأوّل الذي هو أحد الأقسام المذكورة في الكتب الثلاثة فقارئها يحوز ثواب ثلث قرائتها.

أقول: ما ورد في الأخبار الأخر، وما يدلّ بمضمونه هذا الخبر من انّ مَنْ قرأها مرّتين فكأنّما قرأ ثُلثي القرآن ومَنْ قرأها ثلاث مرّاتٍ فكأنّما قرأ كلّ القرآن[١]، ينافي ذلك لأنّ تساوي قراءة الأثلاث في الثواب غير معلوم، بل الظاهر خلافه، لأنّ ثواب قراءة آيات القرآن يتفاوت بحسب تفاوت درجات معانيها، وأين ثواب ما يدلّ على التوحيد من ثواب ما يدل على غيره؟! ولأنّ المناسب حينئذ أن يقال: فكأنّما قرأ ثلث القرآن مرّتين أو ثلاث مرّات؛ ولأنّه قد يشكل بأنّ ثلث القرآن المشتمل على المعرفة والتوحيد ممّا يحتوي على تلك السورة الشريفة وغيرها، ومن البيّن زيادة الكلّ على جزئه؛ وكذا يشكل على القول بأنّ المعنى انّه يثاب بقدر ما يثاب قارئ ثلث القرآن انّه بمقتضى الخبر الأخير يكون من قرأها ثلاث مرّات فكأنّما قرأ القرآن كلّه، ومن جملة الكلّ تلك السورة، فكيف يتحقق المساوات؟! ويرتكب في دفعه تكلّفات؛ وكذا يشكل بانّه يلزم تساوي ثواب قراءة ثلث القرآن مع ثلث الكتب الأُخر وذلك بيّن البطلان. فالحمل على المماثلة في الثواب وكذا التعليل بالأقسام الثلاثة غير جيّد، إذ من البيّن عدم اشتمال بعض الكتب على جميع الأقسام، لأنّ الزبور كما ذكر يشتمل على المناجات، والإنجيل على المواعظ والنصائح دون الأحكام الثلاثة، غاية ما في الباب أن يكون قد ذكر بعضها، أمّا كلّها فظاهر عدمه.

أقول: قد ورد في أخبار أخر بألفاظ مختلفة رَوَتها[٢] «العامة» و «الخاصة»،

---

١. في هذا المعنى راجع: سنن ابن ماجة، ج٢، ص١٢٤٤، حديث ٣٧٨٧؛ مجمع البيان، ج١٠، تفسير سورة الاخلاص، ص٨٥٤.

٢. روتها: رويها د م.

ونحن نذكر بلفظ خبر واحد: فعن النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ انّه قال: «يا عليّ مَثَلُكَ مَثَلُ قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ، مَنْ قرأها مرّة فكأنّما قرأ ثُلث القرآن، ومَن قرأها مرّتين فكأنّما قرأ ثلثَي القرآن، ومن قرأها ثلاث مرّات فكأنّما قرأ القرآن كلّه. فمن اَحبَّك بلسانه فقد كمل ثُلث إيمانه، ومَن أحبَّك بلسانه وقلبه فقد كمل ثلثا إيمانه، ومن أحبَّك بلسانه وقلبه وأطاعك بجوارحه، فقد كمل إيمانه كلّه[1]». ـ الخبر فالأحرى أن يذكر في بيان هذا السرّ ما يصحّ أن يكون وجهاً للخبرين جميعاً. والذي عندي في هذا البيان أن يقال: الغرض من هذا الخبر انّ حكم قارئ السورة المباركة مرّةً معتقداً لمعناها حاضر القلب لدى قراءتها حكم من اعتقد بمعنى ثلث القرآن وعرف معناه سواء تساويا في الثواب أم لا. وخلاصة المعنى، انّ الإيمان بمضمون السورة الشريفة ومعرفة معناها عند الله كمعرفة ثلث القرآن والاعتقاد بذلك الثلث.

[إشارة الى انّ الايمان حقيقة ذو مراتب]

بيان ذلك: انّك قد دريت انّ مفاد السورة المباركة هو التوحيد، كما انّ نتيجة حبّ مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ هو الإيمان، لكن ينبغي أن تعرف انّه يظهر من بعض الأخبار: انّ الايمان مركّب من الأمر المتعلق باللّسان، والمتعلّق بالجنان، والمتعلّق بالجوارح والأركان، كما ورد ان: «الإيمان عملٌ كلّه والقول بعض ذلك العمل»[2] ويظهر من بعضها انّه هو الأمر البسيط المتعلّق بالقلب، لكن يلزمه الأُمور المتعلّقة باللّسان والأركان لزومَ الشرط أو لزوم البيّنة لصحة الدعوى أو قبولها أو غير ذلك، كما ورد في الخبر في ردّ المرجئة من قول أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ: «الكفر إقرار من العبد فلا يكلّف [بعد إقراره][3] ببيّنة، والإيمان دعوى

---

١. بحار، ج٢٧، ص٩٤ وج٣٩، ص٢٨٨.
٢. الكافي، ج٢ ص٣٤ و ٣٩.
٣. بعد إقراره (الكافي): ـ جميع النسخ.

لايجوز الّا ببيّنة وبيّنته عمله ونيّته»[١] فعلى الأوّل يكون مركّباً حقيقة، وعلى الثاني يكون في حكم المركّب، وبالجملة القدر المشترك من ذلك هو انّ الإيمان حقيقة واحدة بحسب ذاتها، لكن لا ينفكّ تحقّق تلك الحقيقة وظهور مراتبها المتفاوتة بالزيادة والنقصان، الّا في موارد مخصوصة وموضوعات متعيّنة هي اللّسان والجنان والجوارح، لا بمعنى انّه يجب تلك الثلاثة بمجموعها في تحقّقه، كما هو شأن الأجزاء الحقيقية للمركّب النوعيّ أو الجنسيّ، لأنّها أجزاء[٢] فليست بأجزاء قوام لنوعيته، بل أجزاء شخصيته وخواصّ وجوده وأركان تحقّقه، فهو بحقيقة نوعيته معنى بسيط عقليّ لا جزء له، بل بمعنى انّ هذه الحقيقة قابلة[٣] للتشكيك بالزيادة والنقص والكمال والضعف، فأنقص مراتب ظهوره وأضعفُها الإقرار باللّسان، ثم يزيد ويكمل بعض الكمال إن انضمّ اليه العقد القلبي، ثم يكمل مع انضمام العمل، ثمّ بعد ذلك يتفاوت بحسب تفاوت العمل في الخلوص وكماله ونقصه؛ فقد تحقّق بين تلك الموارد نسبة التثليث لا في الثواب لأنّ من البيّن تفاوت المثوبات بحسب الموارد، فانّ زيادة ثواب العقد القلبي على سائر الموارد واضح ليس بخفي، بل في انّ الموارد والمظاهر للإيمان لمّا انحصرت في الثلاثة فلا محالة يكون الواحد ثُلث المجموع أي الحصّة الواحدة من الثلاثة.

[كلام في انّ المفاد من القرآن كالإيمان معنى بسيط ذو مراتب]

إذا عرفت ذلك فاعلم، انّ التنظير الواقع في الحديث النبوي يدلّ على انّ المفاد من القرآن أيضاً كالإيمان معنى بسيط، لكنّه يتحقّق في ضمن أفراد ثلاثة. وهذه الأفراد لمعنى القرآن نظير الأجزاء والشروط للإيمان؛ وأمّا ذلك المعنى فهو التوحيد لأنّ مرتبة الوحدة ومقام الجمع وحضرة الغيب لها أنحاء من التفصيل وطبقات من

---

١. الكافي، ج٢، ص٤٠.

٢. أجزاء: + له م ن د ر.

٣. قابلة: قابل ب م ر.

التنزيل: منها، مراتب الحقائق الوجودية؛ ومنها، مراتب الأعداد والحروف الغيبية الى أن انتهت الى الحروف اللفظية. والقرآن الكريم هو الجامع لتفاصيل الحروف الغيبيّة وجملة حقائق المراتب الوجودية والمعبر عن مقام الجمع ومرتبة الوحدة الخالصة عن شوب الشركة ذاتاً وصفةً وفعلاً. فتوحيد الذات هاهنا نظير العقد القلبي في الايمان بمعنى انّه الأصل والمناط وسبب النجاة. ولا ريب انّ الشرك في الأفعال يستلزم الشرك في الصفات، وذلك ظاهر وهو يستلزم الشرك في الذات، كما يعرفه العارفون بالله وآياته. فتوحيد الذات على الايقان والعرفان التّام ينفي التشريك في الذات بالذات وأوّلاً، ثم ينفي التشريك في الأسماء والصفات ثانياً وبالعرض، وينفي التشريك في الأفعال ثالثاً وبالتبع؛ هذا إذا أقرّ بذلك على العرفان مرّة، وأمّا إذا أقرّ به ثلاث مرّات فكلّ مرّة ينفي شركاً من الأنحاء الثلاثة، إذ التأسيس أولى من التأكيد. ومن المستبين انّ السورة المباركة تدلّ على التوحيد المحض الخالص عن شوب الشريك في الذات، كما عرفت غير مرّة، فإذا تكررت القراءة مع العرفان دلّ على التوحيدات الثلاثة كلّ مرّة على كلّ واحد. ثمّ من المقرّر انّ القرآن تصديق الكتب المنزلة وتفصيلها، فهي مراتب إجمالية على الترتيب الى أن انتهى الأمر الى القرآن، كما انّ مراتب الرّسُل المنزَل اليهم الكتب كذلك، بالنسبة الى نبيّنا ـ صلّى الله عليه وآله ـ فالكلّ ناطقة بالتوحيد المطلق المشتمل بإجماله على التوحيدات الثلاثة، لكن في الكتب السالفة ظهرت بنحو من التفصيل، وفي القرآن بكماله، لأنّه ﴿كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكيمٍ خَبيرٍ﴾[1] والحاصل، انّ من قرأ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ مرّة معتقداً معناه المقصود الأُولى، وهو نفي الشريك في الذات، فكأنّما عرف المقصود من الكتب الأربعة، ناقصاً نقصان سهم الثُلث من الكلّ، وهكذا، وخلاصة ذلك انّ القرآن هو الكلام في ذات الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، وانّه المتوحّد فيها لايشركه أحد. فالقارئ للسورة الكريمة مرّة قد اعتقد توحيد الذات الذي هو الأصل ومنطوق السورة ومدلولها الأوّل، فهو

---

١. هود: ١.

كمن قرأ ثُلث الكتب الإلٰهيّة، واعتقد بواحد من التوحيدات التي هي المقصودة من تلك الكتب؛ وأمّا الثواب فلا يلزم فيه التساوي، فقد يختلف ذلك بحسب القـرّاء وباعتبار كثرة الألفاظ وقلّتها وبأشياء أخر، نعم إنّما اللّازم من ذلك انّ القارئ لها يحوز ثواب من أقرّ بالتوحيد، إن كانت مرّة فثواب الواحد من التوحيدات، وإن كانت أزيد فالزائد. ويدلّ على ما قلنا قوله «فكأنّما قرأ» حيث أتى بكلمة «كأنّ» للتشبيه المتوقّع أن يكون كذلك بخلافه في حديث موالاة عليّ ـ عليه السّلام ـ حيث قال: «فقد كمل ثُلث إيمانه»[١] وما أتى بكلمة التشبيه ولا غيره ممّا هو بحكمه.

انتقاد [في سرّ كون قراءة الفاتحة بمنزلة قراءة سُبع القرآن]

يظهر منه هذا السرّ كون قراءة الفاتحة بمنزلة قراءة سُبع القرآن. اعلم، انّ قراءة القرآن هو تذكّر النفس للحقائق الفائضة منها على العالم السفلي المفاضة عليها من العالم العلويّ، وتوجّه الروح الى الملأ الأعلى بتوسط الأرواح العالية، وصعود اللطيفة الإلٰهيّة والكلمة الربّانية المودّعة في الإنسان الى أعلى علّيّين بتأييد الملائكة المقرّبين.

ومدة ذلك الصعود والعروج خمسون ألف سنة قال الله تعالى: ﴿تَعْرُجُ المَلائِكَةُ وَالرّوحُ اِليهِ في يَومٍ كانَ مِقدارُهُ خَمْسينَ اَلْفَ سَنَةٍ﴾[٢] وسرّ ذلك هو انّه ما يصعد الى السماء الّا ما نزل منها، كما ورد في أخبار أئمّتنا عليهم السّلام حكاية عن كليم الله عليه السّلام. وقد ثبت بالنص انّه لا يصعد[٣] الّا الطيب من الكلم، كما قال سبحانه: ﴿اِليهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطيِّبُ﴾[٤]. لكن العمل الصّالح شرط في ذلك الصعود،

١. أي حديث: «يا عليّ مَثَلُك مثل» الّذي مرّ في ص١٢٧.

٢. المعارج: ٤.

٣. لا يصعد: + الى الله ب.

٤. فاطر: ١٠.

كما قال جلّ وعلا: ﴿والعَمَلُ الصالحُ يَرفعهُ﴾[1] «والكلم الطيب» هي المعارف الحقّة والحقائق الإلٰهية. ﴿ما عِندَكُم يَنْفَدُ وَما عِندَ الله باقٍ﴾[2] وقد عرفت ومن البيّن انّ القرآن هو جملة الحقائق الإلهية والأنوار العقليّة المتلبّسة بلباس الألفاظ والحروف، لأنّه تفصيل كلّ ما في العالم العلوي والسفلي وفيه تبيان كل شيء.

ومعنى صعود الملائكة والروح الى الله في تلك المدّة هو صعود تلك الحقائق والمعارف اليه. وأقلّ ذلك انهم يصعدون اليه بهذه الأنوار واللّطائف، والاّ فهو سبحانه أقرب من كلّ قريب وهو أقرب اليكم من حبل الوريد[3]، ولا يخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء، فصعود جميع حقائق المنزلة من عنده اليه هو المعبّر عنه بعروج الملائكة والروح اليه في تلك المدّة. وذلك بالتخليص من أوزار الدار المخلوطة خيراتها بالشرور، والتطهير من ألواث نشأة دار الغرور. وبالجملة، ظهر من تلك البيانات انّ جملة الحقائق الالٰهية وقاطبة الأنوار العقلية الّتي تقلّبتْ في الآثار وتطوّرت بالأطوار هي الخمسون ألف، فإذا تخلّصت كل التخلّص وتمحّضت غاية التمحّض من كسوة الآثار انتقلت العمارة الى دار القرار. فالآيات السبعة المندرجة في الفاتحة التي هي «السبع المثاني»[4] هي كليات سبعة آلاف من تلك الحقائق. ولا يبعد أن يكون سرّ «المثاني» ذلك الاشتمال الكلي فيكون سُبع الخمسين، والكسر غير ملحوظ في تلك المقامات، كما يعرفه أرباب الدرايات. ولذلك ورد في الأخبار انّ: من قرأ فاتحة الكتاب فكأنّما قرأ سُبع القرآن. ولمّا لم

---

١. فاطر: ١٠.

٢. النحل: ٩٦.

٣. اقتباس من قوله تعالى: «ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد» (ق: ١٦).

٤. على ما في تفسير مجمع البيان، ج١، ص٨٧، كلّ من «السبع» و «المثاني» اسم لفاتحة الكتاب. وقال الرازي في التفسير الكبير، ج١، ص١٧٥: «الاسم الرابع من أسماء هذه السورة «السبع المثاني»، قال الله تعالى: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني﴾. ثمّ ذكر في سبب تسميتها بالمثاني وجوهاً.

يستلزم تلك المعارف المذكورة في فاتحة كتاب الله باقي المعارف الّا بطريق اللزوم البعيد الّذي لايعرفه الّا النبيّ والوصي أو ﴿مَن اَلقَى السَّمعَ وَهُوَ شَهيدٌ﴾[١]، فلذلك لم يذكر في بيان الفاتحة انّ من قرأها سبع مرّات فكأنّما قرأ القرآن، لكن النبي والآخِذُ منه علمه لمّا أحاطا بذلك اللّزوم صدر عن مولانا عليّ بن أبي طالب عليه السّلام: انّ حقائق القرآن مندرجة في الفاتحة، وجميع معارف الفاتحة في البسملة، وعلوم البسملة في بائها، ثمّ قال عليه السّلام: «وانَا النُّقْطَةُ، تَحْتَ الباء»[٢] إشارة الى ذلك الاختصاص. ومن البيّن عند أهل الحقّ وأرباب البصائر الصافية انّ أصول جميع المعارف وأمّهات قاطبة الأنوار واللطائف هي الكلام في توحيد الله وصفاته وأفعاله، بمعنى انّه المتوحّد فيها والمتفرّد بها، إذ لا معبود سواه وقد عرفت انّ قُلْ هُوَ اللّهُ اَحَد يشتمل من ذلك على توحيد الذّات الّذي هو أصل الأصول. وصحّ لديك انّ هذا التوحيد عند النظر العرفاني يستلزم التوحيدَين الآخرين، وانّ تكرارها يقوم مقام الدلالة الذّاتية، كلّ مرّة على مرتبة من التوحيدات الثلاثة. وكلّ ذلك واضح بحمد الله سبحانه، فلذلك ورد في شأن هذه السورة المباركة انّ من قرأها ثلاث مرّات فكأنّما قرأ القرآن كلّه، كما انّ من قرأها مرّة فكأنّما قرأ ثلث القرآن[٣]؛ فليحفظ فانّ ذلك من غريب البيان والله المستعان.

---

١. ق: ٣٧.

٢. قال ابن أبي جمهور في المُجلي، ص٤٠٩: «القائل هو عليّ عليه السّلام دون غيره، نقله عنه أكابر الصحابة كسلمان وأبي ذر وكميل..» ولصدر المتألهين الشيرازي في شرح هذا الكلام بيان مفيد في الأسفار، ج٧، ص٣٢ ـ ٣٤، فراجع.

٣. أشرنا الى مأخذه في ص ١٢٦.

الباب الخامس

في معنى التوحيد والعدل

شرح: قد عرفت معنى التوحيد. وهذا الباب لبيان معنى العدل الّذي هو الأصل الثاني من الأصول الاعتقادية الخمسة، لكن المصنّف ـ رحمه الله ـ ذكر التوحيد أيضاً للملازمة الّتي بينهما، حتّى كأنّهما واحد، إذ القول بالواحد المستجمع لصفات الكمال يستلزم القول بالعدل كما لايخفى، ولأجل انّه ذكر في الخبر الأول معنى التوحيد و العدل جميعاً، فلذلك، عنون الباب بذكرهما. وجميع أخبار هذا الكتاب وإن كان لبيان هذين الأصلين كما ذكره المصنّف ـ رحمه الله ـ في الدّيباجة، لكن عقد هذا الباب لبيان معناهما، كما هو صريح الخبر الأول وذكر أخباراً أخر ممّا يناسبه استطراداً واستجماعاً للباب وفي هذا الباب ثلاثة أخبار:

الحديث الأوّل

[في معنى التوحيد والعدل]

بإسناده الى أبي أحمد محمد بن محمد الزاهد السمرقندي، بإسناده رفعه الى الصّادق ـ عليه السّلام ـ انّه سأله رجل فقال له: انّ أساس الدّين التوحيد والعدل، وعلمه كبير[1]، ولا بدّ لعاقل منه،

---

١. كبير: كثير (التوحيد، ص٩٦).

فاذكر ما يَسْهُلُ الوقوف عليه ويتهيّأ حفظه فقال: «أمّا التوحيد فأن لاتجوِّز على خالقك ما جاز عليك، وأمّا العدل فأن لاتنسب الى خالقك ما لامك عليه».

شرح: ضمير «علمه» يرجع الى كلّ واحد من التوحيد والعدل أو الى المجموع باعتبار وحدتهما وتلازمهما كما عرفت. والضمير في «منه» يعود الى «العلم». قوله: «فاذكر» «صيغة الأمر و «يسهل» على وزون «يحسن» مجرّداً.

اعلم انّ هاهنا مقامين: أحدهما في معنى التوحيد والعدل والبرهان على ثبوتهما لله تعالى، والثاني في أفعال العباد وكيفية خلقها. فهذا الخبر وما ذكر في نهج البلاغة عن مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ انّه قال: «التوحيد أن لاتتوهّمه والعدل أن لا تتّهمه»[١]، لبيان المقام الأوّل، والخبران الآخران لبيان المقام الثاني. أمّا الكلام في الأوّل فيبيّن في فصلَيْن.

الفصل الأوّل
في معنى التوحيد

وقد أفصح عنه قوله عليه السّلام في هذا الخبر: «التوحيد أن لا تجوّز على خالقك ما جاز عليك» وقول مولانا عليّ ـ عليه السّلام ـ في الخبر الّذي نقلناه عن نهج البلاغة: «التوحيد أن لا تتوهّمه» ومن البيّن انّ النّهي للتحريم لمعاضدة البرهان العقلي، و «التجويز» القول بالجواز، وهو مقابل الامتناع، فعدم الجواز هو الامتناع، فيدلّ على كمال الحرمة وشدّتها وعلى نهاية الاستحالة وتأكّد الامتناع كما لا يخفى. وهذا الكلام نظير ما سبق في خطبة مولانا الرّضا ـ عليه السّلام ـ حيث قال: «فكلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه وكلّ ما يمكن فيه يمتنع من صانعه»[٢]

١. نهج البلاغة، حكمة رقم ٤٧٩.

٢. مرّ في المجلّد الأوّل من هذا الشرح. راجع أيضاً التوحيد، باب التوحيد ونفي التشبيه،

وقد ذكرنا هناك في شرحه مايروي الغليل ويشفي العليل ولنذكر هاهنا من الفوائد ما يثنّي العوائد.

الفائدة الأُولى
[في بيان وجوب مباينة المفعول لفاعله]

انّ هذا الخبر يدلّ على وجوب مباينة المفعول لفاعله، فإن كان الفاعل فاعلاً للكلّ وجب مباينة الكلّ في الكلّ، وإن كان فاعلاً على الخصوص وجب التباين بالذات دون الأُمور الأُخر. **وتفصيل ذلك**: انّ فاعل كلّ شيء يجب أن يكون مبايناً لما يفيض منه، فإن كان الفائض منه الشيئيّة والوجود وسائر ما يتبعهما وجب أن لايكون للفاعل من تلك الماهيّة ولا من سنخ ذلك الوجود أثر ولا نصيب، وإن كان فاعلاً للجوهريّة المطلقة وجب أن لا يكون جوهراً أصلاً، وإن كان فاعلاً للجوهريّة الخاصّة وجب أن لا يكون له من سنخ تلك الجوهرية وهكذا، فالفاعل لماهيّات الأشياء يجب أن لا يكون ذا ماهية أصلاً، والفاعل لوجودات الأشياء يمتنع أن يكوُن له من سنخ هذه الوجودات.

والبرهان على ذلك: انّ الجاعل انّما يجعل ماهيات الأنواع وذوات الأشياء، لأنّ العناية الإلهية تقتضي وجود الأنواع لعدم بقاء الشخصيات، وكونها مقصودة بالذات، ولكون الجنس فى كمال الإبهام فلا يصحّ أن يكون هو بهذه الجهة مقصودةً بالذات وأوّلاً، لكن لمّا لم يمكن وجود النوع الّا بأن يتحقّق جنسه أوّلاً، كان الجنس مقصوداً لأجل النوع، سيّما «القريب» منه.

وممّا قلنا[1] ظهر صحّة ما ذهب اليه **الأُستاد**[2] من انّه مباينة العلّة مع معلولها في

← حديث ٢، ص ٤٠؛ بحار، ج ٤، ص ٢٣٠ نقلاً عن التوحيد.

١. قلنا: ـ د.

٢. المراد هو المولى رجبعلي التبريزي.

النوع وفي الجنس القريب دون البعيد لبعده عن القصد. وعندي انّ ما ورد في الأخبار من توارد الملائكة على النطفة حين تقلّبها في الصور، إشارةٌ الى ذلك، بمعنى انّ مفيض الصور النامية يفعل فعلها الى أن يستعدّ قريباً للصور الحيوانيّة، ثمّ يقع التدبير الى مفيض تلك الصور الى أن يستعد للصورة الإنسانية فتجيء الملائكة الموكّلون بذلك التدبير الى أن يتمّ الأمر؛ نعم، لمّا لم يكن للأنواع وجود الّا بالأشخاص كانت هي مقصودة بالعرض والتبعيّة، فالفاعل لنوعية الشيء يستحيل أن يكون من سنخ ذلك النوع والّا لكان فاعلاً لنفسه، وهذا في كمال الوضوح عند من سلمتْ حروف مداركه عن الهمزالي الباطل وتضعيف الجهل وآثار العلّة، وهكذا يتدرّج الحكم الى انّ فاعل الشيئية والوجود يجب أن لايتّصف بهما، بل له من ذلك ما هو أعلى وأشرف منهما، فالمبدأ الأوّل وفاعل الكلّ تعالى شأنه شيء لا كالأشياء وموجود لا كالموجودات؛ هذا هو المستفاد من الفقرة الأولى من هذا الخبر.

الفائدة الثانية
[في انّ فاعل الشيء يجب أن يكون أشرف من الشيء]

انّ فاعل الشيء يجب أن يكون أشرف درجة وأعلى مرتبة من ذلك الشيء، لأنّ المعلول من فروعات العلّة وتوابع كمالاتها والفيض يصل منها اليه، فهي الأصلُ في كلّ شرف وكمال، وهي يستفيض منه على الاتّصال؛ ويظهر من ذلك انّ المعلول يمتنع أن يحيط بذات العلّة على التمام، لأنّ الإحاطة بها يوجب أن يكون هو فوق مرتبتها ومن البيّن انّ العلم إمّا نفس الإحاطة العقلية أو مستلزم لها، فالمعلول ليس من شأنه الإحاطة العلمية بالعلّة.

وتفصيل ذلك: انّه إن كان المعلول معلولاً بماهيّته وشيئيته ووجوده وجميع كمالاته فلا يمكن أن يحيط بشيئية العلّة وماهيّتها ووجودها، وإن كان معلولاً بجوهريّته الخاصّة فلا يتأتّى له الإحاطة بالعلّة من هذه الجهة؛ نعم حينئذ يمكن له

الإحاطة بها من حيث الشيئية والوجود وغيرهما من الأمور الّتي ليس من جهتها معلولا ومجعولا؛ فالفاعل على الإطلاق يستحيل أن يحيط به المعلولات بوجه من الوجوه اللّهمّ الّا بطريق المقايسة. ويمتنع لها أن تحيط بصفات الفاعل المطلق اللّهم الّا من جهة الإقرار. فالمبدأ الأوّل الّذي هو الفاعل المطلق يمتنع أن يدخل في وهم ولا عقل ولا في شيء من الأشياء، فإذن، لا يحيطون به علماً وهذا هو المستفاد من الفقرة الأُولى للخبر الّذي روينا عن مولانا **أمير المؤمنين** ـ عليه السّلام ـ من قوله: «التوحيد أن لاتتوهّمه».

الفائدة الثالثة

في بيان منافاة إحاطة الوهم بالمبدأ الأوّل وتجويز ما جاز على الخلق على الفاعل المطلق عزّ وجلّ، للتوحيد الحقيقي والتفريد الخاصي

أمّا المنافاة في الأوّل وذلك لأنّه لا يتحقّق العلم الّا أن يكون في العاقل شيء من المعقول لاستحالة تعقّل الشيء الخارج من كلّ وجه، ولضرورة التفاوت بين الحالتين ـ الحالة السابقة على الحضور والحالة التي بعد الحضور والشهود ـ وإذ قد استحال حصول الصورة كما بيّنّا مراراً فالتعقّل هو رجوع النفس الى ذاتها لتعقّل الأشياء، لستُ أعني انّ الشيء المعقول يدخل في ذات الشيء العاقل، لأنّ هذا مستحيل ضرورة، بل على معنى انّه يستدعي التعقّل أن يكون العاقل مشتملاً على المعقول اشتمال الشيء على الكمالات الباطنة الّتي ظهرت منه، والآثار الكامنة الّتي برزت منه، بأن يكون المعقول من مفصّلات ما أُجمل في العاقل، وهذا في تعقل العلّة لمعلولها، أو اشتمال الشيء على أجزائه والأمور الموجودة فيه كاشتمال الإنسان على أجزائه الذّاتيّة وأحواله العارضة، وهذا هو المراد **باتّحاد العاقل والمعقول**[١] الموروث عن الأقدمين. وشرح ذلك طويل وقد ذكرنا بنذاً من ذلك في السوالف. وبالجملة، فالتعقّل يستلزم الاشتراك تحت مفهوم من المفهومات على الثّاني وعلّيّة العاقل على

---

١. راجع: المجلد الأول من هذا الشرح، ص٢٦٦.

الأوّل وكلاهما ينا في التوحيد الخالص.

وأمّا المنافاة في الثاني، فلأنّ جواز إطلاق ما يجوز على الممكن على الله تعالى يوجب تشريك الغير معه وتشبيه الغير[١] إيّاه، وذلك ينا في التوحيد الخالص عن شوب الشرك، ويخالف الوحدة الحقيقية المنزّهة عن توهّم الشبه والمثل.

الفصل الثاني
في معنى العدل وهو الركن الثاني من الخمسة

وقد أعرب عن تحديده قوله ـ عليه السّلام ـ في هذا الخبر الّذي كنا بصدد شرحه: «والعدل أن لا ـ تنسب اليه ما لامَك عليه» وقول مولانا أميرالمؤمنين ـ عليه السّلام ـ في الخبر الّذي روينا عنه: «والعدل أن لا تتّهمه»[٢] ومرجع الخبرين الى معنى واحد لأنّ «التُهمَة» على وزن «الهُمَزَة» نسبة فعل أو صفة الى أحد لم يفعل ذلك الفعل ولم يتّصف بتلك الصفة. والله لا يفعل القبيح والشر ولا معاصي العباد ولا يوصف بالظلم وسائر الصفات الذميمة كما سيجيء، ونهى العباد عنهما، وهذا هو معنى «أن تنسب اليه ما لامك عليه»فلنتكلّم في مقدّمة و مقاصد:

وأمّا المقدّمة: في ذكر ماينافي القول بالعدل

إعلم انّه اتفقت كلمة أهل الإسلام، بل أرباب الأديان، بل أصحاب الآراء القائلين بالتوحيد على انّ الله [١] لايوصف بالظلم وانّه لا يظلم مثقال ذرّة، و [٢] انّ الشرّ ليس من الله مع انّ الكلّ من عنده، و [٣] انّه لا يفعل القبيح و[٤] لا يرضى لعباده الكفر[٣] و [٥] انّه لا يضطرّ في فعله بل يجب اتّصافه

---

١. معه وتشبيه الغير: ـ م ن د.
٢. نهج البلاغة، حكمة رقم ٤٧٩.
٣. الكفر: ـ ن د ب م.

بالاختيار مطلقاً؛ ثمّ اتفقوا وأجمعوا ـ أي المسلمون ـ على انّ القول بذلك من ضروريّات الدين، وانّ المنكِر لها أو لبعضها خارج عن زمرة المسلمين؛ فبعد ذلك الاتّفاق والإجماع تحزّبوا أحزاباً وتفرّقوا أيدي سبا[١]. فأكثر الطوائف المتّسمين بالإسلام اكتفوا في الأربعة الأُول بنفي الاسم وأثبتوا المسمّى، بناء على أصولهم، وقالوا بأفواههم ما ليس في قلوبهم، وهؤلاء كالأشعرية وأضرابهم، فانّهم وإن نفوا القول بالظلم والقبيح وغيرهما، لكنّه يلزمهم ذلك عند العقلاء، كما قد فرغ منه[٢] في الكتب الكلامية وغيرها.

وأمّا المقام الخامس[٣] وهو إجماع الملّيين بوجوب اتّصافه سبحانه بالاختيار، فزعم بعضهم انّ الثابت في ذلك من ضروريات الدّين هو المعنى المقابل للإيجاب الطبائعي[٤] أي ما يصحّ معه الفعل والترك بالنظر الى الذات فقط، فيكفي عندهم في حقّية الشرائع كون أفعاله تعالى على وفق الداعي وطبق الحكمة والمصلحة وإن كانت لازمة له لا ينفكّ عنه، وطائفة لم يرضوا بذلك، بل اعتقدوا انّه مع ذلك يجب القول بالاختيار بالمعنى المقابل للإيجاب بمعنى امتناع الانفكاك أيضاً، وهو ما يصحّ معه الفعل والترك بالنظر الى الداعي في وقت وإن كان وقتاً موهوماً ولا ينافيه الوجوب السابق في وقت آخر، وانّما المنافي وجوب ذلك في جميع الأوقات، وذلك لإطباق أصحاب الوحي على الإخبار بالانفكاك فكان ضروريّاً لجميع الأديان، لكن تلك الطائفة لم يبالوا بإيجاب شيء عليه تعالى بالنظر الى الشرائط وجوباً سابقاً، إذا لم يستدع المقارنة في جميع الأوقات لأنّه قد ثبت نفيها بإجماع الأنبياء. وها هنا شرذمة قليلون تفطّنوا بفطرتهم الصافية وعقيدتهم السليمة المرتاضة، اقتفاءً لآثار أئمّتهم الطاهرة ـ صلوات الله عليهم ـ بأنّ اللزوم والوجوب السابق

---

١. أيدي سبا: أهدى سباب، أيدي صبام. أيدي سبا: أي متفرّقين (قاموس).

٢. منه: عنه ب ن.

٣. أي انه تعالى لا يضطر في فعله.

٤. الطبائعي: الطبيعي د.

لا سبيل لهما في حضرة الكبرياء، وانّه لا يلزمه شيء من الأشياء، ولا يلزم هو شيئاً، وانّ ذلك ينافي استحقاق المدح الّذي هو مناط استحقاق العبادة، فحكموا بأنّ الاختيار اللائق بجنابه تعالى هو ما يصحّ معه الفعل والترك بالنظر الى الذّات والى الداعي والشرائط في جميع الأوقات، ونفوا عنه الإيجاب بجميع أنحائه ومعانيه وهذا هو الحق الّذي نحن عليه ونحمد الله، على ما هدانا اليه في تقليد أحكام أهل البيت ـ عليهم التحيّة والتسليم ـ واجتهاد عقولنا في سلوك سبيل البرهان القويم وسوف نقرع سمعك بما يُزيح الشك من طبعك، ومن الله العون في الخلاص عن المَهالِك، انّه القدير على ذلك. فبالحريّ أن نتكلّم في المقامين: الأوّل في انّه لا يجوز نسبة الظلم والشرّ والقبيح وأنحاء الإيجاب الى الله وأفعاله تعالى، والثاني في أفعال العباد وكيفية خلقها وسيجيء الكلام في المقام الثّاني في شرح الحديث الثاني إن شاء الله وأمّا **المقام الأوّل**، فنذكر في بيانها **مقاصد** قد وعدناك الكلام فيها بعد المقدّمة. وعليك أن تضع جِلباب الاعتساف وتَلْبَسَ شعار الإنصاف.

المقصد الأوّل
في بيان الترجّح بلا مرجّح والترجيح بلا مرجِّح وترجيح المرجوح والقول الفصل فيها

أمّا الأول، فامتناعه واضح بيّنٌ بالبداهة العقلية ولست أرى من أهل العقل مَن ينكر ذلك، اللّهمّ الّا من هو خارج عن الفطرة الإنسانية، داخل في زمرة السوفسطائيّة.

وأمّا الثّاني والثالث فمعركة للآراء ومدحضة للأهواء: فطائفة أفرطوا وتوغّلوا وحكموا بامتناعها مطلقاً، وطائفة فرّطوا وقصّروا وحكموا بجوازهما مطلقاً، وفرقة اختاروا الوسط من الطرفين وحكموا بأمر بين أمرين وقالوا: انّما المحال هو الترجيح بلا مرجّح والترجيح لمرجوح من غير داع مختص، أمّا إذا كان مع الطرف المختار داعٍ سواء ساوى داعي الطرف المقابل أو ضعف عنه فلا استحالة.

ومحصّل أقوال المفصِّلين انّه لابدّ أن يكون في كلّ من الطرفين داعٍ مختصّ به، مرجِّح لإيقاع الفاعل المختار إيّاه ولا يجوز خلوّ طرف عنه، أقلّ ذلك خيريّة الوجود في طرف الفعل وأصالة العدم في مقابله، فيجوز للمختار في كلّ صورة أن يختار كلّ واحد من الطرفين باعتبار ما فيه من الداعي المختصّ سواء فرض الداعيان متساويين في القوّة والضعف أو مختلفين فيهما حتّى انّه لا يمتنع أن يُرجِّح المختار طرفاً بسبب الداعي الضعيف مع وجود القويّ في مقابله، وليس هذا بترجيح المرجوح مطلقا بل هو ترجيح مرجوح من جهة، راجح من جهة أُخرى باعتبار الرجحان المذكور وهو جائز، بل واقع كما في المُسلم الفاسق.

والقائلون بالامتناع المطلق تمسّكو[1] تارةً بالبديهة وهو نهاية في العصبية، كيف والمجوّزون في الجملة، جماعة من أرباب الذكاء والفطنة وتارةً أخرى باستلزام الترجيح للمرجوح للترجيح بلا مرجِّح، واستلزام الترجيح بلا مرجِّح للترجّح من غير مرجِّح، وهو ممتنع بالضرورة الاتفاقية؛ أمّا الأول فلأنّه لو لم يزد الترجيح للمرجوح على الترجيح من غير مرجح في الامتناع فلا أقلّ من أن يكون مثله، لأنّه ترجيح بلا مرجِّح أيضاً، وأمّا الثّاني فلأنّ الترجيح من غير مرجِّح ترجح للاختيار من غير مرجِّح، وهو بديهيّ البطلان فكذا المستلزم له محال، لأنّ المستلزم للمحال محال. وأجيب: بأنّ هذا الاستلزام انّما يصحّ مع عدم الدّاعي مطلقاً، أمّا مع وجوده ـ وإن كان ضعيفاً ـ فغير مسلّم وقد أعرضنا عن ذكر الأمثلة واستدلال الأطراف بها والقدح فيها، لعدم كثرة جدواه فانّ مقام البرهان أعلى من أن يتمسّك فى مقابله بالأمثلة وأمثالها، هذا خلاصة ما في أيدي هؤلاء ولم يحيطوا بأكثر ممّا نقلنا علماً.

وعندي انّ الحقّ في ذلك مع الأُمّة الوسط والخير في النمط الأوسط، وهم وإن لم يبلغوا حقّ المرمى، لكنّهم أخصب سهاماً، وإن اشتهيت القول الفصل والصواب،

---

١. تمسّكوا: قالوا م ن د ب.

فاستمع الي من يقرع ذلك الباب، وأظنّك ما سمعتَه من شيخ ولا شاب، ولا رأيته في دفتر ولا كتاب.

اعلم انّ جميع هذه المخاصمات انّما نشأت من قياس الغائب على الشاهد وذلك طريق قلّما يوصل سالكه الى خير الموارد، سيّما الغائب عن درك العقول والأوهام، والخارج عن القياس والأحكام؛ فبالحري أن تكون ممّن تيقّنت انّ الفاعل المطلق والفيّاض الحقّ فاعلٌ بنفس ذاته العالمة القادرة المختارة الغنيّة عن العالمين، لِما ثبت من تناهي العلل الى ما هو علّة بالذات وفاعل بذاته، ومن المستبين انّ الفاعل بذاته هو ماكان فاعلا بنفسه لا بسبب أمر ولا لأجل امر غير ذاته. ويجب من ذلك أن يكون فعله لا لداعٍ ولا مرجّح ـ سواء كان أمراً في ذاته أو خارجاً من ذاته ـ أمّا الخارج فظاهر، وامّا الداخل فلأنّه من حيث انّه مرجِّح للذات غيرها وإن كان بالاعتبار، وذلك ينافي الفاعلية بذاته، مع انّ عند أهل الحق لا معنى للأمر الداخل في الذات الأحديّة الصرفة.

وأيضاً لو كان لفعله تعالى مرجِّح ـ سواء كان من ذاته أو من غيره ـ لكان في ذاته قبول لذلك الرجحان، فيلزم اجتماع الفعل والقبول في الذات البسيطة من جميع الوجوه.

برهان ثالث، وهو لأهل الإيمان الاختصاصي، لِما قد تحقّق عندهم بالأخبار المستفيضة المعاضدة بالبراهين الساطعة انّ الله سبحانه استوت نسبته الى كلّ شيء فلم يقرب منه قريب ولم يبعد منه بعيد، ولولا ذلك لتكثّرتْ فيه الجهات وذلك ممتنع، فلو فعل لأجل مرجِّح لتخصّصتْ نسبته بشيء دون شيء بالضرورة، وذلك مستحيل أشدّ الاستحالة عند من اكتحل بنور الإيمان، بل الأشياء يترتّب بعضها بالقياس الى بعض ترتّب الأصالة والفرعية ، فتقدم الأصل في الصدور بالنسبة الى الفرع لامتناع تقدم الفرع بالذات فيؤتي كلّ ذي فضل فضله.

برهان رابع، لو توقّف فعل المبدأ الأوّل وترجيحه لوجود شيء على عدمه، على مرجِّح لكان يمتنع صدوره عنه بدونه فيحتاج الفاعل بذاته عزّ مجده في فعله سواء كان ذلك الى صفة من صفاته الّتي هي باعتبار غيره أو الى أمر خارج، وذلك

يوجب جهة إمكانية في ذاته سبحانه كما هو غير خافٍ على المتدرّب في الحكمة المتعالية؛ هذا في المبدأ الأوّل تعالى شأنه من أن يتقيّد بحكم أو يتخصّص بقيد، وأمّا في الشاهد فبالحري أن نبسط فيه الكلام ونكشف عن وجه المرام:

اعلم انّه لا يخلو من أن يكون لطرفي الفعل والترك داعٍ في الجملة، أو ليس لهما أصلاً، والأول إمّا أن يكون لأحد الطرفين أو لكليهما وهذا الثّاني، إمّا أن يتساوى الداعيان، أو يكون أحدهما أقوى، فهذه أربعة أقسام وإن كانت بوجه ستّة. فنقول: من تلك الأقسام ما لايصحّ بالاتّفاق، ومنها ما يصحّ بالوفاق، ومنها ما وقع فيه النزاع والشقاق، واشتهرتْ تلك المناقشة في الآفاق.

أمّا ما لايصح[1] منها فهو ترجيح الفاعل المختار ـ الّذي لا يعوقه شيء ولا يجبره شيء ـ أحد الطرفين بلا داعٍ يدعوه داخلي أو خارجي.

وأمّا ما يصح وفاقاً، فهو ترجيح طرف معه داعٍ وليس لمقابله داعٍ أصلاً، وما له داعٍ أقوى من داعي الطرف المقابل وانّما التنازع في ترجيح ما له داعٍ مرجوح وما ساوى داعيه مع داعي طرفه سواء فرض ذلك في شيء واحد باعتبار طرفيه المتقابلين أو في شيئين باعتبار كونهما متقابلين[2] والحق في ذلك مع المجوّزين والدليل عليه على ما أقول: انّه لا ريب في انّه لاامتناع في ذلك الطرف بنفسه مع قطع النظر عن الداعي المساوي والأضعف، لأنّه إمّا أحد طرفي الممكن الجائز وقوع كلّ واحد من طرفيه، وذلك بناء على الفرض الأوّل. وإمّا واحد من الممكنات الجائزة وجودها وعدمها على الفرض الثّاني ووجود الداعي المساوي أو[3] الضعيف مرجِّح للفعل في الجملة فلا امتناع للفعل البتة، وكذا في طرف الفاعل إذ المفروض انّه تامّ الفاعلية لايعوقه شيء عن اختياره، والباعث على الفعل وهو الداعي يدعوه الى الفعل فله أن يختار المساوي أو الضعيف من غير امتناعٍ كيف وأنّى جاء الامتناع؟!

---

١. ما لا يصحّ: ما يصح ب.

٢. أو في شيئين ... متقابلين: ـ ن ب د م.

٣. أو: و د.

ومن أين يحسن ذلك النزاع؟! وأمّا مذمّة العقلاء أو ترتّب العقاب فلا يجعل الفعل ممتنعاً بل يجعله قبيحاً أو محظوراً. غاية ما في الباب انّه لا يليق ذلك بالصانع الحكيم وقد عرفت الأمر هناك، وانّه لا يصحّ القول فيه بالرّجحان وعدمه أصلاً؛ أمّا في الإنسان الّذي من لوازم طبعه الخطأ والنسيان فأيّ استحالة وامتناع، مع انّ الندامة والإقرار بالخطأ يؤكّدان الوقوع.

فإنْ قلت: من المقرّر أنّ في الإنسان قوى متنازعة ولكلّ منها مقتضيات ومشتهيات متخالفة، فلعلّه باعتبار بعض القوى صار ذلك المساوي أو الضعيف راجحاً لموافقته غرض تلك القوى، وإن كان باعتبار بعض آخر أو بالقياس الى نفس الأمر مساوياً أو ضعيفاً.

قلت: هذا اعتراف بعدم الامتناع الذّاتي إذ لا يجري فيه انقلاب واختلاف اعتبارات حتّى يكون باعتبار واجباً[1] وباعتبار آخر ممتنعاً، فقول من قال بأنّ مرجوحية[2] الداعي إذا كان بالنظر الى إرادة الفاعل فتعلُّق الإرادة محال بالضرورة، فاسد، لأنّه عين المدّعى مع انّ الداعي معناه مرجّح الإرادة وها هنا يتحقّق الداعي وإن كان ضعيفاً، فتتحقّق الإرادة؛ غاية ما في الباب أن يكون ذلك التعلّق غير واقع بتلك الإرادة، لا انّ الإرادة يستحيل تعلّقها؛ مع انّ ادّعاء عدم الوقوع في موضع المنع، والسند وجود الداعي الّذي من شأنه ترجيح الإرادة وترجيح تعلّق الإرادة هذا في المخلوق؛ وأمّا في الخالق فالداعي على زعمهم نفس الإرادة فمعنى الداعي الضعيف والمساوي الإرادةُ الضعيفة والمساوية. ومن البيّن انّه لو لم يقع التعلّق من الحكيم في هاتين الصورتين فلا أقلّ من أن يتردّد أو ما في حكم[3] التردّد؛ هذا دليل الإمكان فافهم[4].

---

١. واجباً ... ممتنعاً: ـ ب.

٢. بانّ مرجوحية ... أو ما في حكم: ـ ب.

٣. حكم: حكمه ر.

٤. حكم التردد ... فافهم: ـ م ن ر.

فإن قلتَ: الإمتناع انّما نشأ من اختيار أحد الطرفين باعتبار رجحانه لأجل مقتضى بعض القوى، ولايجاب الفاعل إيّاه بذلك الرجحان، فيمتنع الطرف الآخر. فما دام ذلك الطرف واجباً بالعلّة يمتنع الطرف المرجوح أو المساوي.

قلت: انّما يستدلّ على ثبوت الوجوب من العلة الفاعلة بامتناع الترجيح من غير مرجّح، فلا يصحّ الاستدال بهذا الوجوب على ذلك الامتناع، لأنّه دور، مع انّه على تقدير الصحة يفيد الامتناع بالغير وذلك غير مطلوب، على انّه ـ سيجيء إن شاء الله ـ الكلام في الوجوب من العلة الفاعلة، وانّه باطل رأساً عند أهل الحق والإيقان، وانّه ينافي كمال الإيمان ورسوخ القدم في «حكمة اليمان».

واعلم انّه إذا وقع ترجيح المساوي أو الضعيف الداعي فانّما يصير بذلك مرجَّحاً على اسم المفعول لا راجحاً في نظر الفاعل كما يشاهد ذلك في العاقل منّا العالم بمرجوحية شيء وبضرره[1] ـ في الآجل والعاجل البدنيّ والماليّ ـ والمُقرّ بعدم رغبته باعتبار بعض قواه، ومع ذلك يفعله، وأمثال ذلك كثير، كما لايخفى على من تتّبع مقامات أفعال العباد وأنصف من نفسه بالنظر في بعض أفاعيله بالسداد.

المقصد الثّاني
في إثبات الاختيار المطلق وإبطال الإيجاب المطلق بجميع معانيه وفي ذلك إبطال الوجوب من الله والوجوب على الله وهذا هو المذهب المنصور المختار عند الأبرار

واعلم انّ الموجب للشيء ـ بكسر الجيم ـ إمّا أن يكون موجِباً بنفسه من غير مدخلية أمر مغائر وإن كان بالاعتبار، أو لأجل مدخلية أمر: فإمّا أن يكون لداع ـ سواء كان هو شيئاً في ذات ذلك الموجِب أو خارجاً عن ذاته ـ وإمّا أن يكون لِشرط مطلقاً ـ أيّ شرط كان ـ فالأقسام أربعة: الموجِب بنفسه، والموجب

١. بضرره في الآحل: بضرورة الآجل ب تضرّره في الآجل د.

باعتبار أمر هو في ذاته، والموجِب باعتبار أمر خارج عن ذاته، والموجِب باعتبار شرط. وهذا الأخير ينقسم قسمين: أحدهما الموجِب باعتبار شرط هو متحقّق في جميع الأوقات؛ والثّاني باعتبار شرط هو في بعض الأوقات وجميع هذه الأنحاء ممتنعة على الله عند أهل الحق المكتحلة أبصارهم بجواهر الحقائق المأخوذة من معدن الوحي[1].

أمّا الدليل الإجمالي على امتناع الإيجاب المطلق في أفعاله تعالى شأنه فهو انّ المبدأ الموجب للشيء: إمّا أن يكون موجباً بمحض ذاته فقط، أو باعتبار أمر أو صفة من اختيار أو غيره.

فالأوّل، هو الإيجاب الطبائعي إذ لا نعني[2] به الّا ما هو بمحض الذات من غير مدخلية شيء. ولا يخرجه عن الاضطرار الطبايعي كون الذات عين العلم والاختيار، كما في الأفعال الطبيعية من ذوات الأنفس.

والثّاني، أي كون الإيجاب لا باعتبار ذاته: فإمّا أن يمكن بالنظر الى الذات بأن يتساوى الطرفان بالنسبة اليه، أو يمتنع: فعلى الأوّل، يحتاج الى مرجّح سواء كان من شيء في الذات أو من غيره، فيجب أن يكون فاعلاً وقابلا وهذا ممتنع بالضرورة، وأيضاً، إن توقّف الرّجحان على أمر في الذات يلزم أن يكون فيه ما بالقوة، وإن توقّف على أمر خارج لزم الاحتياج، ولأجل هذا قالوا: انّ واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات؛ وعلى الثاني يلزم مع ذلك زوال ما بالذات بل الانقلاب ـ تعالى الله عن ذلك ـ على انّه إن كان التغيير من أمر هو في الذات يلزم أن يكون في الذات البسيطة من جميع الوجوه أمر يقتضي شيئا وفيها ما يقتضي امتناع ذلك واستحالة ذلك، واستلزامها للمحالات غير خفيّ عند مَنْ له أدنى معرفة بالمعقولات.

---

١. الوحي: + والحكمة م ن د ب ر.

٢. إذ لا نعني: اذ لا معنى د.

برهان آخر: لو كان إيجاد المبدأ الأوّل تعالى لمعلولاته بطريق اللّزوم يلزم[١] أن يكون المبدأ تعالى لم يزل ولا يزال يفعل في الصادر الأوّل، ولما[٢] يتمّ وجود ذلك الصّادر فضلاً عن أن يوجد غيره.

بيان الملازمة: أنّه سبحانه مفيض ومقتض دائما، والمعلول ممكن لا يستغني أبداً، وليس بينه وبين ذلك المعلول شيء يمنعه عن الفعل، فيلزم أن يكون موجداً له دائما. وأيضاً[٣]، المقتضي للشيء مادام مقتضياً فهو حيثما فرض يفيض منه ذلك الشيء لا غير، فإذا كان الشيء نوعه منحصراً في فرد كان المفاض شخصاً واحداً ويلزم من ذلك أن لا يتمّ وجود ذلك الشخص والّا لانقطع الفيض وذلك محال.

برهان آخر: كلّ ما يستلزم شيئا فهو يستكمل به[٤] والمبدأ الأول تعالى شأنه فوق التّمام فلا يستكمل بشيء فلا يستلزم شيئاً.

وهذان الطريقان يدلّان على بطلان الإيجاب الخاص وهو الإيجاب بالذات وبالإختيار الذي هو عين الذات.

وأمّا **البرهان التفصيلي** على ذلك: فهو كما عرفت من طريقتنا انّه لا يصح وجوب شيء عليه لا من ذاته ولا من غيره، ولا امكان شيء بالنظر اليه، ولا امتناع شيء من أمره، وذلك لأنّ إيجاب شيء منه بذاته إيجاب طبائعيّ وباختياره انفعال من الذات، ووجوب شيء عليه انفعال واضطرار، وامكان شيء له احتياج، وامتناع شيء من قدرته عجز، وهذه كلها في غاية الظهور لمن اكتحل عين بصيرته بنور العرفان.

وأمّا عدم الوجوب من طرف الفاعل إذا كان العبد فاعلاً فسيظهر في ذكر

---

١. يلزم: ويلزم ب.

٢. ولمّا يتمّ: ولا يتمّ د.

٣. وأيضا ... وذلك محال: ــ ب؛ شخصاً: منحصراً ن د.

٤. به: ــ ب.

الجواب عن الشُّبَه الخمس الّتي قالوا في إثبات الوجوب السابق سواء كان في الفاعل الأول تعالى شأنه، أو في العبد، فبالحريّ أن نذكر[١] الشكوك الّتي يُوهم للأذهان الناقصة كونها دليلاً وهي خمسة:

الشبهة الأُولى
شك الترجيح بلا مرجح

وتقريره انّه لولا وجوب اختيار العبد لأحد الطرفين من فعله الاختياري وتركه بالنسبة الى المبادئ الّتي ليس شيء منها باختياره وجوباً سابقاً، لكان اختيار العبد لأحد الطرفين ترجيحاًبلا مرجّح وهو محال بديهة، وفي القديم تعالى لولا وجوب اختياره سبحانه لأحد طرفَي الفعل بالنظر الى المرجّح وجوبا سابقا، لكان اختياره لأحد الطرفين ترجيحاً بلا مرجّح.

بيان الملازمة: انّه إمّا أن يكون الفعل والترك متساويين بالنسبة الى المبادئ أو الاختيار، وإمّا أن يكون لأحدهما ما يرجّحه؛ فعلى الأول، إن اختار أحدهما يلزم الترجيح بلا مرجِّح وعلى الثّاني، اختيار المرجوح وهو محال، لأنّه ترجيح بلا مرجِّح أيضاً، فاختيار الراجح واجب.

الشبهة الثانية
شكّ الدّاعي الموجب وهو قريب من تقرير الشبهة الأُولى من القديم تعالى

وتقريره انّ الفعل الاختياري موقوف على الداعي القوي ومعه يجب الفعل فانّه عند الاستواء يمتنع، للترجيح بلا مرجِّح، وعند الرجحان يجب فهو واجب بالوجوب السابق.

---

١. نذكر: يذكر م د.

الشبهة الثالثة
شكّ العلم الأزليّ

وتقريره انّ العلم بالأُمور المستقبلة موقوف على تحقّق ما يجب أن يفضي اليها بالوجوب السابق من عللها، والاّ لم يكن تابعاً للمعلوم، لأنّ العلم إذا لم يتوقّف على المعلوم فليس بتابع له؛ والموجِب إمّا موجِب بالوجوب السابق وهو المطلوب، وإمّا بالوجوب اللاحق، والكلام فيه كما في العلم، لأنّه أيضاً تابع، ويجب[١] انتهاء التوقّف الى الموجِب بالوجوب السابق، وإلّا يلزم الدور أو التسلسل؛ ولا شك انّ العلم الأزلي تعلّق بالحوادث فلها موجب بالوجوب السابق.

وله تقرير آخر: وهو انّ العلم الأزلي المتعلّق بالحوادث متوقّف على موجِب لها كما في التقرير الأول، فإمّا أن يكون هو المبدأ الأول تعالى شأنه ويثبت[٢] المطلوب، وإمّا غيره فيلزم احتياجه في صفة كماله الى غيره وهو محال.

الشبهة الرابعة
شكّ تخلّف[٣] المعلول

وله تقريران:

أحدهما، انّه لولا وجوب اختيار العبد لأحد طرفَيْ فعله الاختياري وتركه بالنسبة الى المبادئ وجوباً سابقاً، لزوم جواز تخلّف المعلول عن العلّة التامة، وهو أشدّ من الترجيح بلا مرجّح، لأنّه يستلزم الترجيح بلا مرجِّح المستحيل بالاتّفاق.

بيان الملازمة[٤]: إن لم يتحقّق بعض المبادئ الّتي يتوقّف عليه فعله الاختياري

---

١. الوجوب اللّاحق هو الوجوب بشرط المحمول. منه رحمه الله.

٢. ويثبت: وثبت ن.

٣. تخلف: يخلّف م ب ن يختلف د.

٤. بيان الملازمة .. بين الزمانين: ـ ب.

امتنع تحقُّقه، وإن تحقّق جميع ما يتوقّف عليه وجاز انتفاؤه لزم التخلّف عن العلّة التامة. وأمّا انتفاء[١] اللّازم للزوم الترجح بلا مرجِّح فلأنّا نفرض وجوده معه في زمان آخر وعدمه معه في زمان آخر[٢]، فوجوده[٣] في ذلك الزمان إن كان لأمرٍ لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستجمعاً ما فرضناه مستجمعاً، وإن لم يكن لأمر فقد ترجّح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجِّح، لأنّ الترجيح الحاصل من الفاعل عمل مشترك بين الزمانين.

وثانيهما ما ذكره في الشفاء قال: انّه ـ أي المعلول[٤] ـ يجب أن يصير واجباً بالعلّة، فانّه إن لم يكن واجباً كان ممكناً، فيجوز أن يوجد وأن لا يوجد، غير متخصّص بأحد الأمرين، وهذا محتاج الى وجود شيء ثالث ويتمادى الكلام الى غير النهاية[٥].

الشبهة الخامسة
شكّ الإرادة الموجبة

هو انّ كلّ فعل اختياري يتوقّف على صفة متخصّصة لأحد المقدورين بالوقوع واقعة حين حدوث ذلك الفعل الاختياري، أو قبله، وهي في العبد إمّا داع قويّ هو العلم بأنّ له أو لغيره ممّن يؤثر خيره[٦] منفعة يمكن وصولها اليه أو الى ذلك الغير من غير مانع من تعب أو معارضة، كما ذهب اليه أبو الحسين؛ وإمّا ميل قلبي جازم

---

١. انتفاء: ـ ن د م.
٢. وعدمه معه في زمان آخر: ـ م.
٣. فوجوده: ووجوده د.
٤. أي المعلول: ـ م ن ب.
٥. الشفاء، الإلهيات، المقالة ١، الفصل ٦، ص ٣٩ والشارح لخّص كلام صاحب الشفاء.
٦. خيره: غيره د ب م.

لا فتور فيه ولا تسويف كما ذهب اليه **الأشاعرة**؛ وفي القديم تعالى إمّا علم بمصلحة الفعل وهو الداعي المفضي كما ذهب اليه[١] **ابو الحسين** وتبعه[٢] **المحقق الطوسي**[٣] أو أمر آخر قديم شبيه بالميل القلبي كما هو مذهب **الأشاعرة**. وعلى أيّ التقديرين هي واجبة الإفضاء الى الفعل بالوجوب السابق، وهي الإرادة وهي في العبد من فعل الله، أو فعل العبد إيجاباً، والّا يلزم التسلسل وموجبة للفعل المراد بالوجوب السابق بشرط القدرة، وفي القديم كسائر الصفات الذاتية إمّا عين ذاته أو غيره. هذا[٤] تقرير الإشكالات فلنشرع في بيان حلّ تلك الشبهات.

[الجواب عن الشكوك الخمسة]

أمّا الجواب عن الشكّ الأوّل، فما قاله بعض الأفاضل: انّ المراد بالتساوي إمّا التساوي من جميع الجهات بأن لا يكون في واحد من الطرفين أو كليهما ما يختصّ به ويُرجّحه على الآخر من الدّاعي ونحوه[٥]. أو أعمّ من التساوي من جميع الجهات والتساوي في الدّاعي، **فعلى الأوّل** لانسلّم الترجيح بلا مرجِّح لجواز أن يكون في أحدهما ما يرجّحه على الآخر وفي الآخر ما يعارضه، فيمكن اختيار المرجوح، لأنّه راجح من جهة أخرى؛ وأيضاً، سلّمنا انّ اختيار المرجوح محال، لكن لانسلّم قوله وهو المطلوب، فانّ المطلوب الوجوب السابق ووجوب الفعل لأجل انتفاء داعي التّرك ليس وجوباً سابقاً، فانّ انتفاء داعي الترك ليس من علل الفعل، فانّه يمكن تحقّق الفعل مع داعي الترك، كما قلنا؛ **وعلى الثّاني**، انّ المحال انّما هو الترجيح

---

١. كما ذهب اليه: ـ ب.

٢. وتبعه: ـ ب م.

٣. راجع: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المقصد الثالث، المسألة الرابعة. في أنه تعالى مريد، ص٢٨٨.

٤. هذا: ـ ب.

٥. ونحوه: ـ ب ن د م.

بلا مرجِّح بمعنى الترجيح بلا داعٍ مختصّ، ولا يتصوّر هذا في تعارض الداعيَيْن سواء كانا متساويين أو لا. انتهى.

وأقول: هذا انّما يصحّ إذا جعل جواباً عن الشبهة على اختيار العبد، وأمّا إذا كان الكلام في اختيار القديم تعالى فقد عرفت في سالف البيان انّه ليس له داع، وانّه فاعل بذاته مختار بالاختيار المطلق الّذي لا يضطرّه شيء ولا يدعوه الى فعله شيء، وأين الشيء! ومتى الشيء! وانّ إرادته هي فعله بمعنى انّه مرتبة من مراتب أسباب خلقه المترتّبة ترتيب السببي والمسبّبي، وانّها في المرتبة الثالثة من تلك المراتب.

وأيضاً، من المستبين عند المَهَرة في الحكمة الحقّةانّ قول «لِمَ؟»، لايجوز على الله فإذا لم يجز ذلك لم يصحّ القول بالداعي ولذلك لا يوجد في أخبار ائمّتنا صلوات الله عليهم. والإرادة الّتي ورد في الأحاديث قد فسّروها ـ عليهم السّلام ـ بأنّها حادث ومن صفات الفعل. ويظهر انّ ذلك من ضروريّات مذهب أهل البيت عليهم السّلام. والبرهان على عدم جواز «لم؟» في فعله كونُه سبحانه فاعلاً بذاته كما عرفت ويظهر من ذلك، الجواب عن الشكّ الثّاني، كما لا يخفى على الفَطِن الزكيّ.

والجواب عن الشك الثالث على ما ذكره ذلك الفاضل عن التقرير الأوّل بمنع قوله: «ان العلم اذا لم يتوقف على المعلوم» الى آخره، فانّ معنى التابعية أصالة الموازنة وأن يكون بينه وبين مطابقه الأصلية والفرعية. ثمّ بمنع قوله: «انّ الموجب السابق» الى آخره. أوّلاً، ترى انّ كلّاً من المتضايفين الحقيقيين موجب للآخر من دون وجوب سابق ولاحق، ثمّ بمنع انّ ما تعلّق به العلم الأزلي من وقوع الحوادث حادث، فانّ المعلوم بالذات في القضية المطلقة هو الأمر المستمرّ أزلاً وأبداً وهو ثبوت وقوع زيد في الوقت الفلاني. وعن التقرير الثاني بمنع كونه محالاً، فانّه انّما يكون محالاً إذا كان ذلك الغير كائنا في نفسه في الخارج أو بتأثير مؤثّر آخر، وما نحن فيه ليس كذلك ولا ينافي كون صفاته عين ذاته» انتهى.

وأقول: والجواب أيضا بمنع قوله: «العلم بالأُمور المستقبلة موقوف على تحقّق

ما يجب[1] أن يفضي» الى آخره، فانّ من البيّن انّ إمكان التحقّق ليس بموقوف عليه بل الموقوف عليه وهو وجوب[2] التحقُّق أعمّ من أن يكون ذلك وجوب ذلك الشيء، كما في المعلول بغير واسطة، أو وجوب ما يُفضي الى الشيء كما في المعلولات[3] بواسطة؛ وأمّا وجوب الإفضاء فلا نسلم التوقّف عليه، إذ لو لم يكن وسائط، بل فرض كلّ واحد من الموجودات موجوداً فقط من دون علّة بالقياس الى ذات عالمة فحينئذ لايتصوّر الإفضاء فضلاً عن وجوبه، وأمّا مع ضرورة تحقّق العلم فهذا الوجوب أي وجوب التحقّق ليس من العلّة الفاعلة بل[4] في بعض الأشياء باعتبار استحقاق ذواتها استحقاقاً ضرورياً وفي بعضها باعتبار استعداد موادّها كذلك؛ ثمّ بعد المُنوع المذكورة آنفاً، بمنع قوله: «ويجب انتهاء التوقّف الى الموجب بالوجوب السابق»، إن أراد بالوجوب السابق الوجوب المكتسب من العلّة الفاعلة، لمَ لا يجوز أن يكون ذلك من ذوات بعض الأشياء بمعنى انّها وجبت بها وجوداتها من غير حالة منتظرة سوى أن يفيض من جاعلها بمحض الفضل والامتنان، ولا يجب على الفاعل تلك الإفاضة، وإن كانت يجب لها بالاضطرار والاستحقاق؛ فتبصّر.

وأيضا، بعد قطع النظر عن هذه المراتب، هذا انّما يقوم حجة على من جعل علم المبدأ الأول بالأشياء من طريق الأسباب، وأمّا عند المقتفين لأهل بيت الحكمة فعلمه تعالى أجّل من أن يكون كذلك، بل هو بنفس ذاته الغنية عن العالمين، فلا تقدّم في علمه ولا تأخّر، وانّما منظره في القرب والبعد سواء.

والجواب عن التقرير الثّاني لتلك الشبهة، بمنع توقّف صفة كماليّة لله تعالى على غيره وانّما يلزم ذلك لو كان المتوقّف أصل العلم، وذلك ممنوع، لأنّه من البيّن انّ

١. يجب: يحمل ب.
٢. وجوب: وجود ب.
٣. المعلولات بواسطه ـ المعلول د م.
٤. بل: سبل م ن.

العلم على تقدير التابعية انّما يتوقّف على وجود المعلوم وذلك كاف في التعلّق؛ نعم وجوب تحقّقه مما يتوقّف عليه الصحّة والحقيّة[1] وفرق ما بينهما؛ وسيجيء في مبحث العلم ما يزيل تلك الشبهة عن رأسها ويقلع تلك الشجرة الملعونة عن أصلها إن شاء الله.

والجواب عن الشكّ الرابع بالتقرير الأوّل على ما ذكره الفاضل: انّ اتباع الشهرة لا يثمر وترجيح القادر المختار أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجِّح أي بلا داع مختصّ بالمرجَّح بالفتح أصلاً، بديهيُّ الاستحالة، ولكن تخلّف المعلول عن العلّة التامّة جائز، وما استدلّوا به على الامتناع مدخول وانّما منشأ توهّمهم غلطهم في أجزاء العلة التامّة، لا في نفس الحكم بالامتناع، فانّهم جعلوا الترجيح والاختيار والإرادة وكذا التأثير والتكوين والإيجاد ونحو ذلك متحقّقاً قبل المعلول ومن أجزاء العلّة التامّة، ونحن نقول تقدّم شيء من تلك الصفات على تحقّق المعلول باطل. ويكفي لنا في هذا المقام الاحتمال على انّه سنبيّن انّ طريقة أهل البيت ـ عليهم السّلام[2] ـ هي انّ الإرادة نفس الإحداث والفعل وهو لا يتقدّم على وجود المعلول لأنّهما متضايفان.

وعن التقرير الثّاني بما ذكره من انّه: إن أراد بالتخصّص[3] التخصّص الوجوبي فلا نسلّم قوله؛ وهذا محتاج من رأس الى وجود شيء ثالث فانّه في مرتبة المدّعى في الظهور والخفاء، وإن أراد به التخصّص الرجحاني أو الأعمّ[4] منهما، فلا نسلّم قوله غير متخصّص بأحد الأمرين فانّه متخصّص بكلّ منهما باعتبار تخصّصاً رجحانيّاً لتحقّق العلّة الفاعلية والدّاعين المختصّين المتعارضين» انتهى.

---

١. الحقيّة: + وظهر ب.

٢. كما في الكافي، ج١، ص١٠٩، باب الإرادة انّها من صفات الفعل، حديث ٣: «... فإرادته إحداثه».

٣. التخصص: التخصيص ر.

٤. أو الأعم ... رجحانيّاً: ـ ر.

أقول: وأيضاً، إن أراد بوجوب اختيار العبد الى آخره. انّ الاختيار واجب بالنسبة الى مبادئ الاختيار فذلك لا يدلّ على وجوب الفعل أصلاً فضلا عن الوجوب السابق، اللّهمّ الّا أن يجري مثل ذلك في الفعل أيضاً، وهذا كلام آخر؛ على انّه لا معنى لوجوب الاختيار: إمّا لأنّ الاختيار الّذي هو من صفات الفاعل القادر، معناه ما[١] يصحّ معه الفعل والترك وأن يختار كيف شاء؛ والوجوب ينافي ذلك، اللّهمّ الّا أن يكون أراد به الترجيح، وإمّا لأنّ الله جعل النفس الناطقة مختارة الذات، لا ينفك عنها الاختيار، والذاتيات لا تعلّل بعلّة خارجة وبالجملة، فهي دائمة في الحركات الاختياريّة؛ نعم، قد يكون ذلك خفيّاً عندنا حين لا نرى فيها موضوعاً للفعل. وقد يظهر ذلك حين صادفها الموضوع القابل، فحينئذ يظهر تعلق الاختيار لا انّه يحدث حتّى يحتاج الى علّة، بل لأنّه حدث قبول الموضوع لذلك. مثال ذلك في الفواعل الطبيعية إضاءة الشمس وإشراقها لما يقابلها المقابلة المشروطة في الإضاءة، القابل من الاستضاءة فلا يضرّ ذلك بدوام إضاءتها، واذا رفع المانع فلا يحدث للشمس إضاءة من رأسها بل يحدث التعلّق، ويكفي في ذلك استعداد القابل فقط؛ وإن أراد بوجوب اختيار العبد وجوب الطرف المختار، فحينئذ إن أراد بالمبادئ المبادئ المتقدمة على الاختيار والّتي معه، فلا نسلّم وجوب الفعل عندها، لأنّ من المبادي المتوقف عليها الفعل الإرادة والتحريكات والتأثير وغير ذلك وهي متأخرّة عن الاختيار، وإن أراد المبادئ المتقدّمة والمتأخرة وانّ عندها[٢] يجب وجود المعلول فلا نسلّم سبق الوجوب كيف؟ وأنت تزعم انّ بعد حصول تلك المبادئ يحصل الوجوب؛ وينبغي أن يكون كذلك، إذ لو كان حدوث الوجوب قبل اجتماع المبادئ بتمامها لكان سابقاً على الجزء الأخير لا أقلّ من ذلك، فيجب أن يتقدّم وجود المعلول على العلّة التامّة، أو يجب وجود الشيء قبل تمام علّته وهذا

---

١. ما: ـ ن ب د م.

٢. وان عندها ... يحصل الوجوب: ـ ب.

باطل بالاتفاق. والقول بالمعيّة مستحيل لأنّ الوجوب متسبّب عن تلك المبادئ[1] فيكون ذلك الوجوب متأخّراً عن المبادئ بالضرورة، فلو كان مع تأخره عن المبادئ سابقاً على المعلول لزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة لتوسط حصول الوجوب بينهما وذلك ممتنع في زعمك.

فإنْ قلت: علّة الحاجة الى العلّة هي الإمكان وأمّا الوجوب فلا يصحّ ذلك فيه.

قلت: فحينئذ لا معنى لقولك: «عند حصول العلّة التامّة يحصل الوجوب»؛ على انّ القائل بأنّ العلّة المُحوِجة هي الإمكان لا يمنع كون الحدوث علّة في بعض المواضع، مع انّ كلاً من المفهومات العامّة من المواد وغيرها يتحقّق الجعل بها بالعرض، والعلّة المحوجة للجعل بالذات هي الإمكان، وأمّا الجعل بالعرض فلا يتوقّف على الإمكان؛ ثمّ بعد ذلك يجاب بمنع استلزام عدم وجوب اختيار العبد لأحد الطرفين بالنسبة الى المبادئ لجواز تخلّف المعلول عن العلة التامّة، لأنّه يجوز أن يكون ذلك الوجوب مستبطناً في المعلول بمعنى وجوب طلبه للوجود[2] ولا ريب انّه إذا كان شيء ضروريّاً لماهيّة من الماهيّات ولا توقّف له الاّ على اختيار الفاعل فإذا امتنع المعلول حين الاختيار فقد خالف مقتضى ذاته وهذا معنى امتناع التخلّف، لا مايتوهّمه هؤلاء من أرباب التكلّف والتعسّف؛ ثمّ يمنع امتناع هذا التخلّف مطلقاً، وانّما ذلك في الفاعل بذاته القادر بالقدرة المطلقة والمختار بالاختيار المطلق، تعالى كبرياء ذاته عن أوهام الخفافيش حيث لا يعوقه شيء عن فعله ولا رادّ لقضائه ولا معقّب لحكمه ولا امتناع لشيء من إرادته. وذلك أيضاً، ليس باعتبار الوجوب السابق لبطلانه بالقياس الى فعله، بل بمحض نفوذ الإرادة وسلطنة القدرة؛ وكذا في الفواعل الطبيعية عند مصادمات الطبائع، وذلك أيضاً، لضعف فاعليّتها واضطرارها في أفعالها وكونها مسخّرة تحت من لايقضي على

---

١. تلك المبادي: + فلا نسلّم سبق الوجوب، كيف؟ وأنت تزعم انّ بعد حصول تلك المبادي يحصل الوجوب عندها يجب وجود المعلول ب.

٢. للوجود: الموجود د.

الأشياء الّا ما يجب عليها؛ وأمّا في العباد بالقياس الى أفعالها فغير مسلّم، وذلك لأنّه لا يخلو: إمّا أن لا يجعل الاختيار والتكوين من العباد من أجزاء العلّة التامّة فحينئذ لا امتناع في التخلّف اتّفاقاً منّا ومن الخصم، وإمّا أن يجعل من أجزاء العلّة التامّة فبعد تسليم الوجوب لا يفيد الوجوب السابق لأنّه لا ريب انّ هذا وجوب لاحِقٌ، لأنّه وجوب متسبّب عن الإيجاد والتكوين، ومن المستحيل تقدّم الإيجاد على الموجودية لكونه مبطلاً للتضايف، على انّه لا معنى لجعل التكوين من أجزاء العلّة كما يظهر لمتتبّع مقامات كلماتهم، كما يقولون: اذا اجتمعت الأُمور الّتي تتمّ بها العلّيّة وصارت العلّة تامّةً وجب الإيجاد وامتنع الترك كما وجب وجود المعلول وامتنع التخلف. ويسمّون وجوب الإيجاد الوجوبَ على الله، تعالى الله عن ذلك. وهذا صريح في انّ الإيجاد والتكوين ليسا من أجزاء العلّة التامّة. وإذا ثبت انّهما ليسا من الأجزاء، فلنا أن نمنع لزوم الترجيح بلا مرجِّح وانّما ذلك إذا لم يكن هناك فاعل مختار وله أن يرجِّح أحد مقدورَيْه المتساويين في الدّاعي بمحض الاختيار والّا لم يكن مختارٌ حقيقة، وعند الاختيار لا يلزم الوجوب لما قد عرفت من عدم وجوب الاختيار بسبب شيء وعدم وجوب شي بالاختيار ولله الفضل مُبدِئاً ومُعيداً.

والجواب عن التقرير الثّاني لتلك الشبهة الّتي ذكرها الشيخ الرئيس في الشفاء[1] بمنع قوله: «إن لم يكن واجباً كان ممكناً» لأنّه، إنْ أراد بالوجوب ما هو من العلّة فالملازمة ممنوعة، لأنّه من الجائز أن يكون الوجوب ثابتاً لكن لا من العلّة بل من المعلول بمعنى وجوب استحقاقية الوجود وضرورة استيفاق الدخول في مرتبة الشهود بمحض الطلب الجبليّ والاقتضاء الذّاتي؛ وإن أراد بالوجوب ما هو أعم فحينئذ بمنع السبق بالذات، بل سبيل تلك الضرورة سبيل الإمكان بمعنى أنّا نحكم على الشيء الموجود من العّلة حيث لايتوقّف وجوده على شيء سوى اختيار الفاعل وإفاضته للوجود، بأنّه وجب له الوجود حسب استحقاقه واضطراره اليه،

١. الإلهيات، المقالة ١، الفصل٦، ص٣٩.

كما انّه يحكم العقل على هذا الشيء بأنّه كان ممكناً حين قبل الوجود والّا فالإمكان متأخّر عن الوجود لا محالة، كما هو التحقيق؛ ثمّ بمنع كونه على تقدير الإمكان يجوز أن يوجد وأن لايوجد، لاحتمال أن يكون أحدهما راجحاً رجحاناً لا يصل الى حدّ الوجوب كخيرية الوجود مثلاً وغير ذلك، وهذا الأخير قريب ممّا ذكره الفاضل.

والجواب عن الشكّ الخامس وهو شبهة الإرادة الموجبة، كما ذكره الفاضل بما رواه صاحب الكافي ـ رضي الله عنه ـ انّ: «الإرادة في المخلوق الضميرُ وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله فإرادته إحداثه لا غير»[1] ومعناه انّ لإرادة الفاعل لأفعال نفسه فردين لا ثالث لهما، يتحقّق كلاهما في الخلق وأحدهما في الخالق، وقد سبق انّ الإرادة لاتتقدّم على وجود المعلول لأنّهما متضايفان. فإذا كان الإحداث غير متقدّم على حدوث المعلول فالإحداث المقيّد المعبّر عنه بالإرادة والمشية والترجيح والاختيار وكذا تعلّقها بالمعلول، لايتقدّم عليه بطريق أولى فنقول في الجواب:

أوّلاً، انّ هذا الميل القلبي الجازم فعل اختياري[2] لأنّ التكليف يتعلّق به فليس من أجزاء العلّة التامّة لكل فعل اختياري للعبد، والّا لزم الدور أو التسلسل.

وثانياً، انّ هذا الميل القلبي ليس من الصفات الّتي لا يحدث الّا مع الفعل لانّه قد يتقدّم عليه بدليل قوله: «وما يبدو لهم بعد ذلك» ويسمّى بهذا الاعتبار «عزماً» ويبقى بشخصه حين الفعل، لكن لايسمى «عزماً» ولا يتغيّر بشخصه بل يتغيّر زمانه. ونظير ذلك ما قلنا في جواب «شك العلم الأزلي» من انّ العلم بأنّ الشيء سيتحقّق هو العلم بتحقّقه بلا تغيّر، وحينئذ لا نسلّم كونه واجب الإفضاء. وأمّا[3]

---

١. الكافي، ج١ ص١٠٩؛ باب الإرادة انها من صفات الفعل، حديث ٣.

٢. اختياري: اختيار ب.

٣. وامّا: فامّا ب.

القول بأنّ الإرادة هي الداعي القوي كما هو مذكور في الشك، فغلط فاحش، فانّا نعلم انّ الإرادة قد يتحقّق بدون هذا الداعي بأن يكون مع مانع من معارضة داع آخر.

وأيضاً، الوجوب ليس بالنظر الى هذا الداعي وجوباً سابقاً، لأنّه لا يتوقّف عليه الفعل، فلا يتمّ التقريب؛ هذا ما قاله ذلك الفاضل ـ رحمه الله ـ.

وأقول: وحقّ الجواب أن يقال: الإرادة عندنا غير موجبة أصلاً لا في الشاهد ولا في الغائب؛ أمّا الشاهد فقد يشاهد فيه انّ بعد الإرادة أمور آخر كالتصميم والتحريك وغير ذلك، وأمّا في القديم تعالى فلأنّه لا معنى لكونها من صفات الذات بوجه من الوجوه، خلافاً لمن جعلها من هذا القبيل، ولبعض الأعلام من المتأخّرين حيث جعلها ذات جهتين؛ وسيجيء تحقيق ذلك إن شاءالله. وناهيك في ذلك قول مولانا الرضا ـ عليه السّلام ـ على ما سيأتي[١]: «فَمَنْ زَعَمَ اَنَّ اللهَ لَمْ يَـزَلْ مُـريداً شائياً فَلَيْسَ بِمُوَحِّدٍ» وبالجملة، فهي من صفات الفعل كما هو المتلقّ من أهل بيت النبوّة والحكمة، والضروري من أهل بيت العصمة والطهارة[٢]، حيث عارضهم متكلّموا زمانهم وكان ذلك ممّا يعدّ من مذهبهم وممّا اشتهر منهم بين الموافق والمخالف، فإنكار ذلك مستلزم للردّ عليهم، والرّادّ عليهم كالرادّ على الله، والرادّ على الله على حدّ الكفر[٣]. ومع ذلك فيتوسّط بينها وبين المراد خصال اُخر كالتقدير والقضاء والإذن والكتاب[٤]، فأين هي من الإيجاب! على انّ لله البداء فيما أراد، كما

---

١. التوحيد، ص٣٣٨ (باب المشيئة والإرادة، حديث ٥).

٢. راجع: الكافي، ج ١، ص١٠٩.

٣. وعليك بتفصيل القول في هذا الباب وخاصّة توجيه مذهب أهل البيت في ان الإرادة من صفات الفعل بكتاب شرح الأسماء للملّا هادي السبزواري ص١٣٧ ـ ١٤٨.

٤. إشارة الى أحاديث كثيرة في هذا الباب (راجع: الكافي ج ١، ص١٤٨ ـ ١٥٢) منها: «عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ انه قال: «لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء الّا بهذه الخصال السبع: بمشيئة وإرادة وقدر وقضاء وإذن وكتاب وأجل...» الكافي، ج ١، ص ١٤٩.

في الخبر.

وأمّا «الإرادة[1] الحتم» فلها معنيان:

أحدهما، انّها الإرادة الّتي لله في أفعاله و «العزم» ما يتعلق بأفعال العباد كما قيل.

وثانيهما، ما ليس لله فيه بداء بمعنى انّه يتحقّق المراد بها بعد أن يتوسّط بينهما بعض الخصال، و «العزم» حينئذ ما يكون لله فيما أراد البداء.

ثمّ أقول: انّما نشأت هذه الشبهات وأمثالها مما جعلها مذهباً أكثر العقلاء لأنّهم لم يأتوا البيوت من أبوابها، ولم يسلكوا في البراهين سبيلها، لم يقنعوا من العلوم بضرس قاطع، ولم يستضيئوا بنور من الإمام ساطع، بل تمادوا في الخبط وسوء الفهم، وذلك مبلغهم من العلم؛ فإياك ثمّ إيّاك والعكوف على أبواب هؤلاء المنتحلين للعلم من أرباب الظنون! وعليك ثمّ عليك بالوقوف على باب مدينة العلم وقرع هذا الباب الذي حلّ بفضائه الأوّلون والآخرون!

تذنيب

قال **المحقّق الدواني**: «الترجيح بلا مرجّح مستلزم للترجّح بلا مرجِّح، لأنّ تعلّق الإرادة بأحد الطرفين دون الآخر إن كان لا لمرجّح ترجّح أحد المتساويين من دون مرجِّح مطلقاً، وإن كان لأجل تعلّق الإرادة بذلك التعلّق لزم التسلسل في تعلّقات الإرادة؛ ثمّ مجموع تلك التعلّقات أمور ترجّحت على ما يُساويها من دون مرجِّح فتأمّل» انتهى. وأجاب «الفاضل» بأنّه: «إن اراد بلا مرجّح» في قوله: «لا لمرجِّح»، الفاعل، فنختار شقّاً ثالثاً، ونقول: لانسلّم انّ المرجِّح تعلّق الارادة بذلك التعلّق بل مرجِّحه فاعل المراد بدون تأثير على حدة في تعلّق الارادة فانّ التأثير في تعلّق الارادة[2] نفس التأثير في المراد، وإن أراد بالمرجِّح الداعي فنختار الشقّ

١. وأما الإرادة: والإرادة ر.

٢. فان التأثير في تعلق الإرادة: ـ د.

الأوّل ونقول: لانسلِّم لزوم الترجُّح بلا مرجّح بمعنى وقوع الممكن بلا فاعل فانّ فاعل المراد فاعل لتعلّق الإرادة بتأثير واحد منسوب الى المراد بالذات، والى تعلّق الإرادة بالعرض. وقوله: «فتأمّل» كأنّه إشارة الى انّ قوله: «ثمّ مجموع تلك التعلّقات» الى آخره، محلّ تأمّل، فانّ المرجِّح للمجموع مجموع[١] ما قبل الأخير ولهذا المجموع مجموع ما قبل الأخير منه وهكذا، الى غير النهاية فلا محذور الّا التسلسل»، إنتهى.

أقول: وقد عرفت من التحقيق الّذي ذكرنا من قبل، انّ تعلّق الإرادة ليس الّا بالاستحقاق الاضطراري والطلب الذّاتيّ من الأشياء، فقد انقلعت الشبهة عن أصلها؛ فتبصّر.

المقصد الثالث
في نفي الظلم والقبيح عن الله تعالى

ولنفصّل ذلك في فصول:

فصل [في معنى الظلم وانّه مستحيل على الله]

اعلم انّ «الظلم» عبارة عن القدر المشترك بين وضع الشيء في غير موضعه، وإمساك ما يجب إعطاؤه لمستحقّه. وذلك ممتنع على الله جلّ مجده لأنّ موضع الشيء: إمّا أن يكون عبارة عما يحسبه العقل موقعاً له، وإمّا أن يكون ما يقع فيه الشيء من مرتبة أو صفة أو حالة أو غير ذلك بحسب[٢] نفسه ومن حيث صدوره عن فاعله، لا سبيل الى الأوّل لأنّ العقل غير محيط بجميع جهات الشيء بل نهاية إدراكه أن يصل الى ما هو عليه الشيء من فاعله، فثبت الثّاني. ومن البيّن انّ ما

---

١. مجموع: ـ ب.
٢. بحسب: بحسبه ب.

يقع فيه الشيء يقال له «الواقع» باعتبار وجوده فيه، «ونفس الأمر» باعتبار انّ الشيء في نفسه يقتضي أن يقع هكذا. فـ«الواقع» هو ما وقع عليه[١] الشيء من فاعله القيّوم، فكلّ ما صدر عن فاعل الكلّ يكون في موقعه، هذا هو معنى الواقع ونفس الأمر لا غير. ولهذا قال مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ: «الصدق مطابقة المنطق للوضع الإلهي»[٢] وكذا الكلام في الإمساك لأنّ حكم العقل بالإمساك في مادّةٍ فرعُ إحاطته على جميع الجهات المُحوِجة ووجود الشرائط والمنفعة ورفع الموانع والمضرّة، وذلك ممّا يتعذّر، بل يقرب من الاستحالة، فالملاك هو الصدور عن العلّة. ولا يتوهّمنّ انّ ما قلنا يضرّ بالقول بالحُسن والقبح العقليّين، كلاّ، لأنّ معنى ذلك ليس انّ العقل يحيط بجهات حُسن الحَسن وقُبح القبيح، بل المقصود انّ لكلّ منهما جهة محسِّنة أو مقبِّحة يمكن للعقل أن يدركها وإن لم يقع ذلك الإدراك قطّ.

فصل ـ فيه وجه آخر

إعلم انّه قد مسّت الحاجة المطلقة والفاقة الكلية من الطبيعة الإمكانية الى ذات غنية عن العالمين من جميع الجهات الممكنة الاحتياج، وذلك ممّا قد اتّضح بعد تصور معني الإمكان وثبوته لما سوى الله تعالى. وكثيراً ما قد قرع سمعك في الزبر السابقة بالبراهين القاطعة انّ الله فاعل مطلق وقادر مطلق ومختار مطلق، وانّ معنى ذلك انّه لا يجب منه ولا عليه شيء ولا يعجز عن شيء ولا يمتنع منه شيء، فالمواد الثلاثة منتفية عن فعله، ولا يُسئَل عمّا يفعل فهو الفاعل بمقتضى الفضل والجود، وبمحض الاختيار الّذي لا يضطّره[٣] في فعله موجود، فإذا لم يكن هناك اضطرار لا

---

١. عليه: ـ س.

٢. غرر الحكم ودرر الكلم، حكمة ١٥٥٢.

٣. لا يضطرّه: لا يضطرر.

من نفسه ولا من غيره، فإن أعطى فبفضله ـ وله الحمد ـ وإن منع فبِعَدْلِهِ، ولم يجب عليه ذلك فلم يظلم ربّك أحداً، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

فصل [فيما أعطاه الله بمحض الفضل]

ثمّ لنتكلّم فيما أعطى بمحض الفضل فنقول: اعلم انّ الحقائق الّتي وجدت عن المبدأ الأول كلّها مترتّبة بالنظر الى أنفسها ترتّب الأصول والفروع ومرتّبة ترتيب السببي والمسبّبي، فلا يتقدّم متقدّم ولا يتأخّر متأخّر الّا بقضاءٍ حتم طلباً من الله ذلك القضاء من اقتضاء أنفسهم، والفيّاض الحقّ يعطي كلّ شيء ما يطلبه ويقتضيه فلا يمكن أن يسبق متأخّر متقدّماً في ذلك الطلب، لأنّه لولا المتقدّم لم يكن هذا الطلب من المتأخّر ولا الاقتضاء، فيمتنع أن يتحقّق ظلم هاهنا. وأيضاً شأن الفاعل إعطاء ذات الشيء بالجعل البسيط، كما قال سبحانه: ﴿ **أعطي كُلَّ شيء** ﴾ لكن يتبعها الوجود ويلزمها كما قال بعد ذلك ﴿ **خَلقَهُ ثُمَّ هَدىٰ** ﴾ على صيغة الماضي. ولا معنى للزيادة والنقيصة في أصل الماهيّة الواحدة والّا لزم الانقلاب ولم تكن تلك الماهيّة تلك الماهيّة، وكذا لا معنى لزيادة الوجود ونقصانه بالنسبة الى تلك الماهيّة الواحدة، لأنّ زيادته لا تجعل الماهيّة أعلى مرتبة ممّا اقتضته، لأنّ ذلك انقلاب، وكذا النقصان في الوجود لأنّ الناقص منه إن خرجت الماهيّة بسببه الى الوجود فلا نقصان، وإن لم تخرج فلا إيجاد، بل التفاوت في الوجودات بحسب اختلاف الماهيّات لا بالقياس الى ماهيّة واحدة، كما انّ تكثّره انّما هو بتكثّر الموضوعات.

وأمّا توابع الوجود فهي مجعولات بالعرض، بمعنى أنّ هاهنا جعلاً واحداً هو بالنظر الى الماهيّة بالذات، والى توابعها بالعرض، فيوجد كلّ تابع حيثما يقتضيه مرتبته والّا لزم تخلّف اللازم عن الملزوم، هذا في النّعم الابتدائية.

وأمّا في المثوبات والعقوبات الأخروية فهي نتائج الأعمال وصور الصفات والأحوال، بل هي نفس الأعمال والصفات المحمودة والمذمومة، وانّما اكتسبت لباساً يناسب النشأة الآخرة، كما قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «انّما هي

أعمالكم تردّ اليكم»[١] وورد: «انّ في الجنة سوقاً تباع فيه الصور»[٢] إشارة الى تقلّب الأعمال والصفات والأكسية الأخروية لا غير.

فصل [فيه زيادة بيان]

ولنزِدْ ذلك بياناً ونقول: إذا لم يكن هناك ـ أي في فعل الفاعل الأول ـ إيجابٌ لا من نفسه ولا من غيره على ما تقرّر عندك بالبراهين الّتي ذكرنا، وذلك هو المقرّر من مذهب أهل البيت ـ عليهم اسلام ـ فلا ريب انّه ليس للفاعل احتياج إذ الاحتياج نحو من الوجود فيلزم أن يكون الوجوب من نفسه، وقد أبطلنا ذلك، فثبت انّ الايجاد بمحض الفضل والإحسان وكمال الجود والامتنان. ولمّا كانت العلّة المُحوِجة هو الإمكان الذاتي والفقر الأصلي فيكون الإعطاء على حسب السؤال الحالي والاقتضاء الذاتي، فانّ الله يعطي ما يقتضيه الشيء لا ما هو يرتضيه، فحينئذ فالزيادة والنقصان والتقديم والتأخير وغير ذلك، إمّا مع عدم العلم فذلك مستحيل لقيام البرهان على علمه تعالى، وإمّا معه فيجب أن يكون لأمر منظور إليه، وذلك تستلزم الحاجة بل الإيجاب وذلك ممّا قد بطل.

فصل [في معنى الحسن والقبح العقليين وانّه يمتنع صدور القبيح عنه تعالى]

أمّا امتناع القبح، فاعلم، انّ المراد بحسن الفعل ما يصير بسببه الفاعل مستحقّاً للمدح والتعظيم،والمراد بالقبح ما يقابله. ومعنى كونهما عقليّين هو أن يكون من شأن العقل أن يعرف ممدوحيّة بعض الأفعال أو مذموميّة بعضها[٣]، وإن يرد[٤] بذلك

---

١. بحار، ج٣، ص٩٠؛ توحيد المفضل، المجلس الثاني، ص٥٠.

٢. بحار، ج٨ (كتاب العدل والمعاد، باب الجنة ونعيمها، حديث ٧٦) ص١٤٨ وفيه: «انّ في الجنّة سوقاً ما فيها شراء ولا بيع الاّ الصور.

٣. بعضها: بعضه د.

٤. يرد: لم يرد ب د.

شرع أو لم يصل اليه حكم الشرع. وقيل: معناهما اشتمال الفعل على الجهة المحسِّنة والمقبّحة وإن لم يصل العقل[١] الى معرفتها كما يحكم على الأحكام الإلهية بالحسن بهذا المعنى، لانّه لو لم يكن لها جهة محسِّنة لم يصحّ من الحكم أن يشرعها وبالجملة، فكلّ فعل يحكم العقل بقبحه أو هو قبيح في نفس الأمر، وإنّ لم يعرف العقل قبحه، فصدوره ممتنع على الله، لأنّه إذا كان عالماً بقبحه وغنيّاً عن فعله وعن العالمين فصدوره[٢] ترجيح للمرجوح بلا داعٍ أصلاً وهو مستحيل بالاتفاق، وأيضاً في تجويز فعله تجويز ترتّب الذّم عليه وهو ممتنع عقلاً.

المقصد الرابع
في امتناع صدور الشّر عنه تعالى مع انّ الكلّ من عنده جلّ وعلا

ولنتكلّم ها هنا في بعض الأصول، لكي يصل الى الحق من أراد الوصول:

أصل [في ذكر الشبهة التي للمجوس في الخير والشرّ وفي معنى الشر]

ينبغي لنا أن نذكر الشبهة الّتي للمجوس في الخير والشر ونتخلّص[٣] عنها بالبرهان الأنور بالنظر الى حقائق الماهيّات من دون مقايسة بجاعل الذّوات، فانّ ذلك أردع للخصيم وأنفع في مقابلة من يكفر بالدّين القويم.

أمّا تقرير شبهةالشرّ فهو ما يقولون: لاريب انّ الشرور في عالم الكون والفساد واقعة، بحيث لا يتمكّن من إنكارها مَنْ له قوة مميّزة، ولا محالة هذه الشرور ممكنات، وكلّ ممكن ينتهي سلسلة علله الى المبدأ الأوّل سبحانه، فيلزم أن يكون هو فاعلاً للشرور، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً! وهذه الشبهة عويصة، سيّما على

---

١. العقل: ـ ب.
٢. فصدوره: صدوره ب.
٣. نتخلّص: يتخلّص د.

مذهب من يرى أن لا مؤثّر في الوجود الّا الله، لأنّه يلزم على هذا أن يكون موجِداً للشرّ بلا واسطة، لأنّ إعطاء الوجود انّما هو من الله على هذا المذهب، والثنويّة تشبّثوا بهذه الشبهة وجعلوها برهاناً على وجود مبدأين: أحدهما للخير وهو يزدان والآخر للشر وهو أهرمن. وهي من الشُّبَه القديمة، لما نقل انّه ذكر لأرسطاطاليس معلّم الحكمة، فأجاب عنه بما أجاب به مولانا الصادق ـ صلوات الله عليه ـ حين عرض عليه تلك الشبهة وهو منع وجود الشر الّا القليل منه، ووجود مثل ذلك واجب لأنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرٌّ كثير. ولأهل العلم في بيان ذلك الجواب أقوالٌ أجودها ما ذكره المحقّق الطوسي قدس سرّه في الإشارات[١] مطابقاً للشيخ الرئيس على ما حقّقه في الشفاء[٢] مقتفياً لآثار المحقّقين[٣] من الحكماء؛ قال ـ رحمه الله ـ : «ان الشرّ يطلق على أمور عدميّة من حيث هي غير مؤثّر كفقدان كلّ شيء [ما][٤] من شأنه أن يكون له مثل كالموت والفقر والجهل، وعلى أمور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجّه الى كمال عن الوصول اليه، مثل البرد المفسد للثّمار، والسّحاب الذي يمنع القصّار عن فعله، وكالأفعال المذمومة مثل الظلم والزنا، وكالأخلاق الرذيلة[٥] مثل الجبن والبخل، وكالآلام والغموم وغير ذلك، وإذا تأمّلنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفيةٌ ما، أو بالقياس الى علّته الموجبة له ليس بشرّ بل هو كمال من الكمالات، انّما هو شرّ بالقياس الى الثّمار لإفساده أمزجتها؛ فالشرّ بالذات [هو][٦] فقد ان الثّمار كمالاتها اللائقة بها، والبرد انّما صار شرّاً بالعرض لاقتضائه ذلك، وكذلك

---

١. شرح الإشارات، ج٣، النمط السابع، فصل (إشارة) ٢٣، ص٣٢٠.
٢. الشفاء، الإلهيات، المقالة ٩، الفصل ٦، ص٤١٤.
٣. المحققين: المحصّلين ب.
٤. ما: (شرح الإشارات): ـم ن د ر ب.
٥. الرذيلة: الرذلة ر.
٦. هو: ـ ب د ر ن.

السّحاب». ثمّ انّه ـ رحمه الله ـ بسط الكلام في تصحيح الأمثلة على هذا الطرز، ثمّ قال: «فإذن، قد حصل من ذلك انّ الشر في ماهيته عدمُ وجودٍ أو عدمُ كمالٍ [لموجود][1] من حيث [انّ][2] ذلك العدم غير لائق أو[3] غير مؤثّر عنده، وانّ الموجودات ليست من حيث موجودات [بشرور][4] وانّما هي شرور بالقياس الى الأشياء العادمة لكمالاتها لا لذاتها[5]، بل لكونها مؤدّية الى تلك الأعدام» ـ انتهى.

وعندي انّ ذلك ليس بكلام برهاني بل هو استقراء ناقص غير مفيد لعلم إذعاني. وأيضاً، بعد تسليم إطلاق الشرّ على الأُمور الوجودية كيف ينفع في عدمية الشرّ تأديتها الى الأعدام، انّما ينفع في انّ من الشر ما هو معدوم، لا انّه عدم، وفرق بينهما. وأيضاً، ليس أمر من الأُمور الوجوديّة الّا ويمكن أن يجعل فيه استلزام عدم وذلك لايوجب كونه عدماً، والأفعال الذميمة لصحّة إطلاق الفعل عليها كيف يكون من الأمور العدميّة؛ وكذا الصفات الرذيلة: إمّا أن يكون بعضها أضداداً لمقابلاتها فوجوديّتها غير خفيّة، وإمّا أعدامُ ملكةٍ وهي أيضاً وجوديّات، كما ثبت في مقرّه؛ وأمّا الأمثلة العدميّة فهي عند أهل الحق أمور وجوديّة من وجه: إذ الموت انتقال من نشأة ولهذا قال الله سبحانه: ﴿**الّذي خَلَقَ المَوْتَ** والحيٰوةَ﴾[6] كما الحال في سائر الانتقالات من حين الصّبا الى الشيخوخة كذلك، وفي الأخبار النبويّة «انّكم خلقتم للأبد وانّما تنقلون من دارا الى دار»[7] وأمّا الجهل

---

١. لموجود (شرح الإشارات): لوجود م ن ب د ر س.

٢. انّ (شرح الإشارات): ـ م ن د ر ب س.

٣. أو: و ب.

٤. بشرور (شرح إشارات): بشرّو ن م د ر ب س.

٥. لذاتها: لذواتها م ن د ب.

٦. الملك: ٢.

٧. بحار، ج٣٧، ص١٤٦ وفيه: «ما خلقت أنت ولا هم لدار الفناء، بل خلقتم لدار البقاء، ولكنّكم تنتقلون من دار الى دار».

فهو عدم ملكة العقل ولهذا أسند الخلق اليه في **حديث العقل**[١]؛ وكذا الفقر وأمثاله وبالجملة، «الإمكان» الذي هو منبع الفقر ومعدن الفاقة وجوديّ في مدارك أرباب البرهان؛ فما ظنّك بمصداقاته! غاية ما في الباب أن يلزم من ذلك كون الشرّ معدوماً لا عدماً، وبينهما بونٌ بعيد، ومع قطع النظر عن ذلك فانّما اقتفى **المحقّق** وأمثاله ـ شكر الله مساعيهم ـ إثر المشائين وهذا **معلّمهم الأوّل** صرّح في منطقه وغيره بأنّ التقابل بين الخير والشر من التضادّ ويلزم من ذلك وجوديّتهما، خلافاً لمن زعم عدمية الشر، ولمن ظنّ عدميّة الخير، وذلك أشنع! والقول الفصل انّهما أمران وجوديّان ومفهومان خارجيّان، كما لا يخفى على من تتبّع[٢] مظانّهما؛ وأيضاً، لا شكّ في تقابلهما وعدم اجتماعهما في موضوع من جهة واحدة، ولا يمكن أن يكونا متناقضين ولا متضايفين، وذلك ظاهر. ونقول: وكذا العدم والملكة، إذ من خواصّهما أن تنقلب الملكة الى العدم، ولا يمكن أن يكون الخير من حيث هو خير ينقلب شرّاً فبقي، أن يكونا ضدّين.

وأيضاً، من خواصّ الضدّين أن يكونا تحت جنس، والخير والشر كذلك، لأنّهما تحت «الكيفيّة» لأنّ ماهيّة الخير هو المؤثر واللائق ـ سواء كان للشيء نفسه أو لغيره ـ ولا ريب انّهما يقعان في جواب «كيف هو؟» فهما من «الكيف» ويقع التشابه فيهما، وكذا الشدة والضعف، وذلك من خواصّ «الكيف» وأمّا ما حقّقوا من انّ الوجود خير والعدم شرّ فلا يضرّ بهذا المقام إذ لا ينعكس الموجب الكلي كنفسه، مع انّ المقدمتين عندهم من المشهورات ولم أجد أحداً بَرْهَنَ عليه، لكن عندي انّ المقدمة المشهورة من انّ «الوجود خير» برهانيّة، ولا تنافي شهرتها برهانيّتها كما تقرّر في موضعه.

---

١. الكافي، ج١، ص٢١ وفيه: «انّ الله عزّ وجلّ خلق العقل ... ثمّ خلق الجهل من البحر الأجاج ... فلما رأى الجهل ... فقال الجهل: ياربّ ... فأعطني من الجند ...»

٢. تتبّع: يتبع ب.

وأمّا[١] **البرهان**، فاعلم إنّ الوجود من لوازم الماهيّات، لكن يحتاج الى واسطة في الثبوت وهو العلّة، ولا ينافي ذلك لزومه؛ فكل وجود من حيث هو وجود[٢] مؤثّر ومتشوّق للماهية شوقاً ذاتيّاً وهو اللائق بها فيكون خيراً بالذات، فيكون العدم شرّاً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم انّ قسمة الماهيّات باعتبار الخيريّة والشريّة لا يزيد على خمس: لأنّ ذلك حصر عقلي، وذلك لأنّه: إمّا أن يكون خيراً محضاً لا شريّة فيه أصلاً، أو لا يكون كذلك، والثّاني: إمّا أن يكون شرّاً محضاً لا خيريّة فيه أصلاً، أو ليس كذلك[٣]: فإمّا أن يتساوى الأمران، أو لا يتساويا: فإمّا أن يغلب الخير أو الشرّ. وسرّ ذلك التقسيم انّ الخير والشرّ: إمّا أن يكونا بالذات، أو بالغير، ونعني بما بالذات ما يكون للشيء مع قطع النظر عن الغير، وبما[٤] بالغير ما بخلافه. ومن خواصّ الأوّل انّه يكون خيراً أو شرّاً بتمامه، والثاني انّه يكون كذلك من بعض الوجوه، وذلك لأنّ الماهيّة إذا كانت شرّاً بالذات مثلاً: فإمّا بتمام ذاته كذلك، أو ببعض ذاته، أي أجزاء ذاته أو بلوازم ذاته، والأخيران[٥] يرجعان الى الأوّل؛ أمّا الثّاني فلأنّ جزء الذات موجود بوجود الذات، فلو كان بعض ذاته خيراً وبعضه شرّاً يلزم أن يكون المتقابلان موجودين بوجود واحد وذلك ممتنع؛ وأمّا الثالث فلأنّ بين اللازم وملزومه يجب أن يكون مناسبة لست أعني أيّة مناسبة كانت، بل بحيث يكون اللازم حكاية الملزوم وصورته الظاهرة منه ومرتبة نزوله السفلي، فلو كانت الشريّة لازمة لحقيقة من الحقائق وجب أن يكون تلك الحقيقة شرّاً، فبثت من ذلك رجوع الثّلاثة الى حكم واحد وهو الشرّ بتمامه، وكذا الكلام في الخير،

---

١. وأماّ: أمّا ر.

٢. وجود: ـ د م ن.

٣. اوليس كذلك: ـ د م ن.

٤. بما: ـ د م.

٥. والأخيران: الأخيران د م.

فهذان قسمان من الخمسة؛ وأمّا الذي بالغير وبالقياس اليه: فإمّا أن يتساوى الخير والشرّ، أو يغلب أحدهما على الآخر، فهذه ثلاثة، والمجموع خمسة.

إذا تمهّدت هذه المقدّمات الّتي لا تحوم حولها الشبهات، فاعلم انّ الشر بالذات بمعانيه الثلاثة الراجعة الى شيء واحد ممتنع تحقّقه، بمعنى انّه يمتنع أن يوجد ماهيّة هي شرّ بتمامها، لأنّ أحد وجوهها الوجود وهو[1] خير بالذات؛ وأمّا الشر الغالب والمساوي فيمتنعان أيضاً، لأنّهما: إمّا أن يكونا من أقسام الشرّ بالذات، وقد ظهر انّه ليس كذلك، على انّه لو كانا من أقسام ما بالذات يلزم اجتماع الضدّين، وقد تقرّر في مظانّه انّه من خواصّ الضدّين أن لا يجتمعا في موضوع واحد من جهة ولا من جهتين، لأنّ ذلك انّما يصحّ فيما يجري فيه المقايسة، والضدّان ليسا كذلك، فلا يجتمعان أصلاً؛ وإمّا أن يكون الغالب والمساوي من أقسام الشرّ بالقياس الى الغير وهذا صحيح لكنّه ممتنع التحقّق، وذلك لأنّ الشر بالقياس الى الغير إذا كان غالباً أو مساوياً: فإمّا لكون ذلك الغير لازماً للماهيّة الّتي يقال فيها شرّ بالنظر الى هذا الغير فيجب أن يكون الشرّ لازماً لها أيضاً وإن كان بالواسطة وذلك ممتنع لاستلزامه اجتماع الضدّين، فإذا كان الشرّ غير لازم يجب أن يكون ذلك الغير أيضاً غير لازم، فكلاهما غير لازمين، فيكون حيث اتّفقت مصادمة الغير مع تلك الماهيّة ومزاحمته لها، ومن البيّن انّ الاتّفاق ممّا قد يندر كل الندرة لأنّ ذلك انّما يكون في عالم الوجود لا كلّه، بل في عالم التضاد، وذلك بين أشخاص من أنواع يتحقّق بينهما المنافرة، لا كل أشخاص، بل أشخاص يجمع وجودها زمان، ولا بين كلّ مجتمع في زمان، بل مع اجتماعات ومصادمات[2] ولا في كل زمان التصادم، بل مالم يكن مانع من الفعل والانفعال ولا كلّ وقت يتحقّق ذلك، بل حينما يكون وجود المتأثّر نافعاً، الى غير ذلك من الشرائط، وهذا انّما يتيسّر في أقلّ القلّة وأندر

---

١. وهو: ــ م ن د ب ر.

٢. مصادمات: مصاكات ب م ر.

الندرة؛ فإذا بطل هذان القسمان وهو الغالب والمساوي[1] وقد أبطلنا وجود الشرّ الكلي، فبقي من الاحتمالات الخمسة إثنان: الخير المطلق والخير الغالب. ويجب وجود القسمين: أمّا الأوّل، فلأنّ وجود الخيرات المنبثّة في العوالم العلويّة والسفليّة وضرورة انتهاء كل خير الى مبدأ واحد يوجب وجوده؛ والثّاني بيّن الوجود. وظهر من ذلك تحقّق الشرّ القليل الذي ليس بالذات بل بالعرض والقياس، فلا يحتاج[2] الى مبدأ ينتهي اليه، لأنّ الأمور الّتي بالقياس انّما وجودها وجود بالعرض، كما انّ ماهيّتها كذلك؛ فتبصّرْ. هذا هو الجواب عن تلك الشبهة مع عدم اعتبار حكمة المبدأ الأوّل تعالى ومن[3] دون المقايسة اليه جلّ مجده، كما لايخفى. وليعلم انّه يمكن أن يتحدّس من ذلك انّ كلّ شيء في عالم الوجود فهو خير مطلق، والشرّ انّما يتراءىٰ ويظنّ ظنّاً ما، حسبما يدركه الإنسان في ظاهر الحال من قياس شيء الى آخر يضادّه، لكن ليس له الاطّلاع التّام على انّ إزالة ذلك هذا وإبطاله هل يكون خيراً له أو شرّاً، فعسى أن لايكون شرّاً أصلاً؛ وهذا كلام طويل الذّيل، وناهيك هذه اللّمعة في سواد هذا اللّيل.

أصل
[في بيان امتناع تحقّق الشرّ بالنظر الى كبريائه تعالى مع انّ الكلّ من عنده]

ولنتكلّم على طرز آخر، وهو التمسّك بحبل الله والمقايسة الى مبدأ كلّ شيء ومنتهاه، وبيان امتناع تحقّق الشرّ بالنظر الى كبريائه، واستحالة نسبة الشرّ الى حريم جلاله، مع انّ الكلّ من عنده:

١. والمساوي: المساوي ب.
٢. فلا يحتاج: فلا نحتاج ب.
٣. ومن: من د ن ب م ر.

اعلم انّ الشرّ بالذات ما يكون الشريّة داخله في ذاته أو من لوازم ذاته. وذلك مستحيل الوجود، غير جائز في عالم الشهود، وذلك لأنّه من المستبين انّ في المبدأ الأعلى بحسب ذاته خيريّة لاستناد الخيرات الواقعة في العالم الى حكمته البالغة، ويجب من ذلك أن يكون خيراً محضاً لا شريّة فيه أصلاً، إذ لو كانت فيه شريّة: فإمّا جزء ذاته فيلزم التركب، تعالى عن ذلك؛ وإمّا من لوازم ذاته فيلزم أن يكون شرّاً محضاً إذ البسيط الحقيقي ليست فيه جهة وجهة، على انّه يمتنع عند أهل الحقّ أن يكون المبدأ الأوّل تعالى يستلزم شيئاً أو يستلزمه شيء.

إذا ثبت هذا، نقول: لو كان في الوجود ماهيّة هي شرّ بالذات بالمعنى الذي قلنا: فإمّا أن يكون مستندة اليه تعالى، أو الى غيره، أو مستقلّة بنفسها. والغير: إمّا أن ينتهي الى المبدأ الأوّل، أو ينتهي الى غيره ممّا لاينتهي اليه، فهذه أربعة أقسام كلّها ممتنعة: أمّا الأوّل، فلأنّ المعلول عند أهل المعرفة أثر من آثار العلّة وعنوان لأوصافها الذاتيّة وكمالاتها الحقيقية، فاستناد الشرّ اليه ينافي خيريّة المحضة، وكذا الثّاني لأنّ الانتهاء اليه هو الاستناد اليه، لأنّ الوسائط لا دخل لها في إفادة الماهيات وجعل الذوات والوجودات، بل ذلك ممّا استأثر الله به ولا يتعدّاه الى غيره، وأمّا الثالث والرابع وهما أن ينتهي الى مبدءٍ مستقل أو يكون الشر مبدءاً مستقلاً فممتنعان أيضاً، لما قد ثبت من امتناع ذاتين مستقلّتين في الوجود، ومع قطع النظر عن البرهان لا يوجد لهذا الحكم مخالف، إذا الثنوية أنفسهم قائلون بأنّ يزدان الذي هو فاعل الخير خلق أهرمَن لتصدر عنه الشرور؛ فثبت انّه لو كان في الوجود شرّ لكان ذلك بالعرض وبالقياس الى شيء، فنقول:

هذا الذي هو شر بالقياس: إمّا أن تغلب فيه الشريّة وذلك بأن تترتّب الشرية على وجوده أكثر من الخيرية، أو بأن يكون شرّاً بالنظر الى أكثر الموجودات، وإمّا ان تقلّ فيه الشرية، وإمّا أن تتساوى خيريّته وشريّته بالمعنيين الّذَيْن سبق ذكره في

غالب[١] الشرية، والأوّل والثالث باطلان لايوجدان، وذلك لأنّ الشرية لاتكون للحقائق بعضها بالنسبة الى بعض، والّا لكان بالذات، ولأنّ[٢] السلسلة الطولية المترتّبة لايتصوّر فيها ذلك، لأنّها مترتّبة بالعموم والخصوص، وأمّا السلسلة العرضية فكذلك، إذ لاتضادّ بين انواع الجواهر، ولا بينها وبين الأعراض لاحتياجها اليها ولا بين جميع مقولات العرض بل بين بعضها، ولا بين الأنواع بل بين الأشخاص، ولا بين كلّ الأشخاص بل أشخاص[٣] من شأنها أن يزيل بعضها بعضا، فظهر انّ الإضرار إمّا في الأشخاص الجوهرية أو في الأشخاص العرضية في الأوقات الاتفاقيّة، وذلك قليل نادر، كما لا يخفى على المتبصّر.

تذنيب
[في ذكر شُبَه فخرالدين الرازي وأجوبتها]

وبالحري أن نذكر بعض الشُّبَه الّتي احتجّ بها إمام المشكّكين[٤] وتبجّج بها هذا الّذي هو رأس الشياطين ثمّ نتبعها بالأجوبة القالعة لبنيانها فيخرّ عليهم السقوف بعروشها:

الشبهة الأُولى: انّ العلم بعدم الايمان وأصل وجود الايمان متنافيان لذاتيهما كالحركة والسكون، وذلك لأنّ العلم بعدم الايمان لا يكون علماً الّا مع عدم الإيمان، وهووجود الايمان متنافيان، فالعلم بعدم الايمان مناف لوجود الإيمان، فكما انّ الأمر بالجمع بين الحركة والسكون أمر بإيجاد ما يمتنع، فكذلك هنا؛ ثمّ يقول: انّ الله كان عالِماً في الأزل بأن «أبالهب» لايؤمن، ثمّ انّه أمره بذلك، فكان هذا أمراً

---

١. غالب: الغالب د م ن ر.

٢. ولأنّ: ــ ر.

٣. بل أشخاص: ــ م ن د ب ر.

٤. التفسير الكبير، ج ٢، ص٤٢ ــ ٤٦ و ج ٣٢، ص١٧١.

بالجمع بين المتنافيين. ثمّ قال: والقول بتكليف مالا يطاق لازم عليكم في مسألة العلم يا أرباب الاعتزال، كما انّه لازم علينا في مسألة خلق الأفعال، ولو انّ جملة العقلاء اجتمعوا وارادوا أن يوردوا على هذا الكلام حرفاً لما قدروا عليه الاّ أن يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو انّ الله تعالى لايعلم الأشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم.

الشبهة الثانية: انّ الله تعالى قال: ﴿إِنَّ الذينَ كَفَرُوا سَواءٌ عَلَيهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرهُمْ لايُؤمِنُونَ﴾[1] فاولئك الذين أخبر الله عنهم بهذا الخبر، لو آمنوا لانقلب هذا الخبر كذباً، والكذب محال على الله، والمُفضي الى المحال محال، فكان صدور الإيمان محالاً مع ان الله يأمرهم بالإيمان.

الشبهة الثالثة: انّه تعالى كلّف «أبالهب» بأن يؤمن ومن جملة الإيمان تصديق الله فيما أخبر عنه، وممّا أخبر عنه انّ أبالهب لا يؤمن، فقد صار ابو لهب مكلّفا بأن يؤمن بأنّه لا يؤمن، وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين.

والجواب على ما قاله بعض الأفاضل عن الأوّل: بأنّه «إن أراد بالتنافي أن يكون رفع[2] كل منهما من أجزاء العلّة التامة للآخر فالدليل لا يدلّ عليه، لأنّا لا نسلّم انّ انتفاء الإيمان وتحقّق الإيمان متنافيان بهذا المعنى، ولو سلّم فلا نسلّم انه يستلزم أن يكون العلم بانتفاء الإيمان منافياً لتحقّق الإيمان بهذا المعنى، وإن أراد أعمّ من ذلك بطل قوله: «فكما انّ الأمر بالجمع» الى آخره، لأنّه إن أرداد بالجمع بين المتنافيين الأمر بكلّ منهما، فليس المشبَّه كالمشبَّه به، وإن أراد أعمّ من ذلك فتحقّق الإيمان ليس ممّا لا يطاق، لأنّه ليس ممتنعاً بالذات ولا ممتنعاً لفقد شيء من علته التامة، والامتناع باعتبار آخر لا ينافي القدرة ولا الاستقلال بالقدرة، والاّ يلزم أن لايكون الله سبحانه قادراً بالاستقلال، لكونه تعالى عالما بأفعاله وتروكه؛

---

١. البقرة: ٦.

٢. رفع: دفع د.

وعن الثاني بهذا الجواب؛

وعن الثالث بأنّ[1] هذا خروج عن محلّ النزاع، فانّ النزاع انّما هو في التكليف بالفعل الّذي حضر وقته، لا التكليف بالفعل المعلّق على شرط متقدّم عليه زماناً منتظَرٍ من المكلّف غير حاصل بعد كتكليف صاحب الحدث بالصلاة، فانّه يتعلّق بالممكن الغير المقدور، بناء على انّ القدرة لاتتحقّق في العباد قبل وقت الفعل عندنا فربّما تعلّق أيضاً بالمحال في نفسه إذا كان منشاؤه سوء اختيار المكلَّف وإخبار الله عنه. والحاصل انّ الإيمان من أفعال القلب ومصداقه الجوارح، وهيمترتبة زماناً حتّى انّ قول «لا إله الاّ الله» مركّب من حروف مترتّبة زماناً، فإن أراد بقوله: «فقد صار أبو لهب مكلّفاً» الى آخره، أنّ إيمان أبي لهب بأنّه لا يؤمن جزء من الإيمان غير مسبوق زماناً بجزء آخر منه فدليله لايثبت مدّعاه، وإن أراد أعمّ من ذلك فلا يفيده في محلّ النزاع؛ هذا هو الكلام الصحيح في دفع الوجوه الثلاثة عن المذهب الصحيح» انتهى كلامه أعلى الله مقامه.

وأقول: عندي انّ هذه الأجوبة ممّا لا غبار عليه بناء على الأصول الظاهرة المتواطأ عليها، لكن الحق الحقيق بالإيقان لأهل العرفان بمرمى صعب المسالك، ومعزل عن إدراك هذه المدارك، وإن كنت ممّن يشتهي صِرف الحق والحق الصِّرف، فكُن ممَّن **أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ**[2] حتّى تلق الأمر الرشيد وتسمع شيئا لستَ تسمعه من آبائك الأوّلين، ولا رأيتَه في زبر السابقين:

اعلم ـ أعانك الله لفهم غوامض أسراره وأنار قلبك من لوامع أنواره ـ انّ سبب هذه الأغلاط وأصول الشبهات الجهل بمعنى الأزل والأزلي، وادّعاءُ معرفة العلم الأزلي، فأوقعهم ذلك في هذه المهالك، وتفرّق بهم المسالك، كلّ ذلك لأنّهم لم يأتوا

---

١. بأنّ: النّاس.

٢. اقتباس من سورة ق: ٣٧.

البيوت من أبوابها، وانّهم لن يغنوا[١] من الحق شيئاً، ولا ازدادوا الّا بهتانا وكفراً، فعموا عن الحق وصمّوا ثمّ عموا وصمّوا، أَوَليس من المستبين عندك ممّا أسلفنا لك من المعارف، وعرّفناك مالم تكن تعرف انّ الأزل ليس كما يتوهّمه أهل الأهواء الفاسدة ظرفاً للوجود، متقدّماً على الزمان تقدم ذوات المقادير، ومنتهياً الى مبدء وجود الزمان الذي هو وعاء الانصرام والتغيير، وإلّا لكان هو أيضاً أمراً مقتدّراً متصرّماً كالزمان متجزّءاً بالذهاب والإتيان، فالأوّل عبارة عن اللاّمسبوقية بشيء واللّامَعية لشيء، وهذا المعنى ثابت أمس والآن وغداً، ولا انقطاع له أمداً، لستُ أعني بذلك انّه منطبق على الزمان، ولا أنّه كان أمس والآن كائن وسيكون، على ما توهّموا من استمرار الوجود وبقائه، بل بمعنى انّه محيط بما هو كان وانّه يصدق على الأزلي في كلّ آن انّه كان، في الأمس والآن كان، وليس له ماض واستقبال و «ليس عند ربّك صباح ولا مساء»، ولا يصحّ «متىٰ كان؟» و «متىٰ يكون؟» و «متى هو كائن؟» فانّ كلّ ذلك تجدّد حال واختلاف أحوال، بل هو كائن في كلّ زمان ولا يخلو عنه زمان ولا مكان.

ثمّ اعلم انّ علمه تعالى كذاته ليس يصدق عليه «كان» ولا «سيكون»، وما ورد من انّه كان عالِماً إذ لا معلوم[٢]، يصحّ الآن بعين ما يصحّ القول بذلك فيما سبق من الزمان، فعلمه بالأشياء قبل كونها كعلمه بها بعد ما كوّنها، على ما ورد أيضاً، كما انّ ذاته سبحانه كذلك، فليس هناك تابعية ولا متبوعية ولا استحصال ولا استحضار، وذلك لما قد تقرر في مقره: انّ علمه تعالى بالأشياء هو نفس ذاته الغنيّة عن العالمين على معنى انّ علمه بالأشياء هو عين علمه بذاته، إذ لو كان غيره لتفاوتت ذاته سبحانه، وذلك كفر عند أهل العرفان. ويجب من ذلك أن تكون معلوميتها بعين معلوميّته تعالى، والّا لكان علمه بها غير علمه بذاته تعالى، وقد بان استحالة هذا. ومن البيّن انّ معلوميّة الأشياء له هو وجودها له، ويجب أن

---

١. لن يغنوا: لم يغنوا م ن د ب ر.

٢. التوحيد، ص٥٧ وقريب منه في ص٣٨: «له ... معنى العالم ولا معلوم».

يكون وجودها له هو وجودها عنه، والّا لتقدّم الوجود الرّابطي على الوجود في نفسه وتأخّرت[١] الهليّة البسيطة عن المركّبة، وذلك ضروري الاستحالة، فمعلومية الأشياء له هو وجودها عنه. ثمّ نقول[٢]: وجود الأشياء عنه هو معلوميتها له والّا لكان وجودها غير معلوميتها له[٣]، وقد ثبت بطلانه. ومعلوميتها له بعين معلوميته لنفسه ـ كما سبق ـ ومعلوميته لذاته عين علمه بنفسه، وعلمه بنفسه هو علمه بالأشياء، فوجود الأشياء هو علمه بالأشياء. وهذا أيضاً ينعكس كليّاً، والّا لكان علمه بالأشياء غير وجودها له، ويلزم منه أن يكون غير وجودها أيضاً، وقد ثبت امتناعه، فليس بينه وبين الأشياء غير علمه بها. كما ورد في الخبر. والعلم كما انّه عين العالم من وجه والّا لكان عالماً بعلم ـ تعالى الله عن ذلك ـ كذلك هو عين المعلوم بوجه، والّا لكان المعلوم ليس معلوماً بمحض معلومية الذات. فإذا أخذ من حيث هو عين العالم فيصحّ أن يقال: لم يزل الله عالما والعلم ذاته ولا معلوم، كما في الأخبار[٤]، وإذا أخذ من حيث هو عين المعلوم فحينئذ يصح على الحقيقة من دون توسّع ما ورد في القرآن الكريم من الآيات الدّالة على تجدّد العلم حسب تجدّد المعلوم وحدوثه من حيث حدوثه قال الله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ﴾[٥]، وَلِيَعْلَمَ اللهُ ما في قُلوبِكُمْ[٦]، و ﴿فَعَلِمَ ما في قُلوبِهِمْ﴾[٧]، و ﴿لِنَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً﴾[٨] الى غير ذلك.

---

١. تأخّرت: تأخّر ر.

٢. نقول: يقول د م.

٣. له: ـ ب ر س.

٤. راجع بحار، ج٦٨ نقلاً عن أمالي الطوسي.

٥. الحديد: ٢٥.

٦. ليس في المصحف الشريف.

٧. الفتح: ١٨.

٨. هود: ٧؛ الملك: ٢.

إذا تعرفتَ هذا العلم الغامض، وذُقتَ ذلك الحلو الحامض، فاعلم انّ العلم بالاعتبار الأوّل من صفاته الذاتية وهو لايقتضي معلوماً، بل يحكم باستهلاك المعلوم، ويقتضي فناء هذه الرسوم، وليس بالنسبة اليه تكليف، ولا تقدّم ولا تأخّر بل هو مستمرّ أزلاً وأبداً وغيباً وشهادةً؛ وأمّا بالاعتبار الثاني فيجامع[١] المعلوم، بل هو كما عرفت نفس وجوده، فيتحقّق باعتباره التكليف بكلّ فعل[٢] حضر وقته، وذلك في كلّ زمان تحقّق وجود المكلّف وقدرته الى انقضاء أجله؛ فلا يتحقّق تكليف بما لايطاق وبالجملة، فإخبار الله تبعٌ لعلمه الّذي هو وقوع المعلوم على النحو الّذي وقع، وهذا هو معنى «العلم الفعلي» في اصطلاح أرباب الحكمة لا ماتوهّمه أكثر المتفلسفة. فلمّا لم يكن أبو لهب يؤمن حين ما يكلَّف أخبر الله نبيّه ـ صلّى عليه وآله ـ بأنّه لم يؤمن مثل ما انك تكلّف أحداً بفعل ولم يقبل أمرك، تيقّنت بأنّه لم يأتمر الى أن يتكرر ذلك منه ومنك فتأيس[٣] من قبوله؛ فافهم، فإنّ ذلك ممّا لايناله الأكثر، ثمّ تبصّر، فإنّه ممّا لم تجده في كتاب ولا دفتر؛ والحمد لله على فضله وإنعامه.

الحديث الثاني
[كلام في أفعال العباد والمذاهب في ذلك من المجبِّرة والمفوِّضة والقائلين بالأمر بالأمرين]

بإسناده عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسني عن الإمام عليّ بن محمّد عن أبيه محمّد بن علي، عن أبيه الرّضا علي بن موسى عليه السّلام قال: خرج أبو حنيفة ذاتَ يوم من عند الصادق ـ عليه السّلام ـ

١. فيجامع: فتجامع د م.
٢. فعل: فعله د.
٣. فتأيس: فتيأس د.

فاستقبل موسى بن جعفر عليه السّلام فقال له: «يا غلام ممّن المعصية؟» قال: «لا تخلو من ثلاث: إمّا أن تكون من الله عزّ وجلّ ـ وليست منه ـ فلا ينبغي للكريم أن يعذّب عبده بما لا يكتسبه، وإمّا أن تكون من الله عزّ وجلّ ومن العبد ـ وليس كذلك ـ فلا ينبغي للشريك القويّ أن يظلم الشريك الضعيف، وإمّا أن تكون من العبد ـ وهي منه ـ فإن عاقبَهُ الله فبذنبه وإن عفى عنه فبكرمه وجوده.

شرح: هذا هو المقام الثّاني من المقامين اللّذين أشرنا اليهما في أوّل الباب وهو الكلام في أفعال العباد وقبل الخوض في شرح الحديث ينبغي أن نذكر المذاهب في ذلك:

اعلم انّ العقلاء في هذه المسألة طوائف ثلاث[1]:

إحداها، المجبّرة؛

والثانية، المفوِّضة؛

والثالثة، الإمامية الذين هم الأمة الوسط.

ولكلّ من الطوائف شعب وقبائل:

أمّا المذاهب في الجبر فثلاثة:

الأوّل، مذهب جهم بن صفوان الترمذي[2] ومن تبعه، وهو انّه لا قدرة للعبد على شيء من أفعاله أصلاً حتى انّه لا فرق عندهم بين نحو حركة الماشي ونحو حركة المرتعش في كونهما غير مجامعين لقدرتهما وانّما يقع جميع أحواله بقدرة الله

---

١. راجع: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، ج٣، ص٢٢.

٢. وهو أبو محزر، جهم بن صفوان رأس الجهميّة أظهر كلامه بترمذ وقتل في أيّام نصر ابن سيّار سنة ١٢٨ هـ. (راجع: الكامل لابن أثير حوادث سنة ١٢٨ هـ؛ الملل والنحل للشهرستاني، ج١، أواخر المقدمة الرابعة، ص٤٤).

تعالى.

الثاني، مذهب الأشاعرة وهو انّ أفعال العباد صادرة عن الله، وانّ للعبد قدرة، ولكن غير مؤثرة في أفعاله لغلبة قدرة الله، عليها، حتى انّه لو لم تؤثّر قدرة الله لأمكن أن تقع أفعاله بقدرته والفرق بين حركة الماشي والمرتعش انّ الأولى مجامعة لقدرة من العبد غير مؤثّرة بخلاف الثّاني.

الثالث، مذهب أبي الحسين البصري من المعتزلة[١] وكلّ من قال بالوحوب السابق من العلّة الفاعلة، وهو انّ قدرة العبد مؤثّرة في أفعاله وهي صادرة عنه وواجبة بالوجوب السابق من جهة علله الموجبة المنتهية الى الواجب بحيث لا يطيق عدم التأثير، ويمتنع عليه تركه بالنظر الى المبادئ. وهذا هو مذهب أصحابنا المنتسبين الى الحكمة، المنتحلين للفلسفة. قال الفاضل الرومي ابن رشد الأندلسي في ردّ تهافت الفلاسفة نقلاً عن المتفلسفة: انّ تمثّل[٢] نظام جميع الموجودات من الأزل الى الأبد في علمه تعالى مع الأوقات المترتّبة الغير المتناهية الّتي يجب ويليق أن يقع كلّ موجود منها في وقت من تلك الأوقات لازم لذاته تعالى، لا يتصوّر ويقتضي إفاضة ذلك النظام على ذلك[٣] الترتيب والتفصيل بحيث لايجوز عدم إفاضته، وهذا النظام يسمّونه «عناية أزلية» وبعضهم يسمّيه «إرادة» إنتهى.

وهذه الثلاثة مشتركة كما قيل، في انّه لا يتصوّر لتوبة العاصي وندامته معنى محصّلٌ فضلاً عن أن يأمره الله بالتوبة، لأنّه لا معنى لندامة إنسان على فعل غيره،

---

١. هو محمّد بن علي الطيب، أبو الحسين البصري: من الطبقة الثانية عشر من أئمّة المعتزلة على ما في المنية والأمل (طبقات المعتزلة، لابن المرتضىٰ، ص١٩٩ من الطبعة الأُولى ١٣٩٩ هـ). ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها سنة ٤٣٦ هـ (راجع أيضاً وفيات الأعيان، ج ٤ ص٢٧١).

٢. تمثل: بمثل د.

٣. على ذلك ... النظام: ـ ر.

ولا على فعل نفسه، إذا كان بالوجوب السابق من فعل نفسه أو فعل غيره، وفي إسناد الظلم والكفر والشرّ الى الله.

والأوّلان يشتركان في مخالفتهما للفطرة الإنسانية والبديهــة العقلية وفي بطلان الثواب والعقاب والتكليف والشرائع. وادّعى **الفخر الرازي** اشـتراك الثـالث مـع الأولين في هذا الأخير، ولا يخلو من قوة حيث قال: لافرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل مايوجب القبيح والظلم.

وأمّا المفوِّضة القدريّة، الذين سمّوا نفسهم «أهل العدل»[١] وفي الخبر[٢] عن أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ: انّ المفوّضة قوم أرادوا أن يصفوا الله بعدله فأخرجوه من سلطانه، وهم القائلون بثبوت استقلال العباد في أفعالهم من دون مداخلة تدبير الله فيها على وجه يجري عليهم مقتضى الحكمة والمصلحة من غير إجـبار وإيجـاب، ومن دون وجوب سابق. ومن أصولهم انّ العباد قادرون على الفعل والترك قبل وقتهما، فهم مستقلون بالقدرة على الفعل والترك الإختياريّين، وانّ مقدور العـباد ليس بحيث إن شاء الله وقع وإن لم يشأ لم يقع، حتى انّه إذا شاء الطاعة من العاصي وشاء إبليس المعصية منه لايكون ماشاء الله ويكون ما شـاء إبـليس، وليس في مقدور الله تعالى ما لو فعله بالعاصي لأطاع، ولو كان مقدوراً له لفعله بناءً عـلى وجوب كل لطف ناجع على الله في زعمهم. وهذا المذهب فاسد كالأوّل، بل أشنع وأفضح، لأنّ ذلك قول بالشرك الجلي ولذا ورد في الخبر، انّ «القدرية مجوس هذه الأُمّة»[٣] وذلك لقولهم بوجود إلهين للخير والشر. في **الكافي**[٤] عن الحسن بن علي

١. في باب هذا الاسم راجع: الملل والنحل للشهرستاني، ج١، ص٥٦ ولمزيد التفصيل: المعتزلة لزهدي حسن جارالله ص٥.

٢. لعلّه اشارة الى ما في الكافي: ج١، ص١٥٨ (باب الجبر والقدر، حديث٦): «عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: قال رسول لله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «.... من زعم ان الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه ...»؛ بحار ج٥ ص٤ ـ ٦ و ص٥٤.

٣. الكافي، ج١ (كتاب التوحيد، باب الجبر والقدر) ص١٥٥، قريب منه وفي مقدّمة سنن

الوشاء عن أبي الحسن الرضا ـ عليه السّلام ـ قال: «سألته فقلت: الله فوّض الأمر الى العباد؟» قال: «الله أعزّ من ذلك» قلت: «فجبّرهم؟» فقال: «الله أعدل وأحكم من ذلك». وعن مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ: لاتقولوا: «وَكَلَهُم الله الى أنفسهم» فتوهنوه ولا تقولوا: «أجبرهم على المعاصي» فتُظلِموه[٥] ولكن قولوا: «الخير بتوفيق الله، والشر بخذلان الله، وكل سابق في علم الله»[٦] وبالجملة، الضابط الحقّ في المذهبين: انّ كلّ من نسب فعل العبد الى الله سواء كان بتوسط أو غيره فهو من أهل الجبر، وكلّ من قال باستقلال العبد بالفعل دون الله فهو من أهل القدر، وملاك القولين هو الشرك، لكنّ الأوّل تشريك في الفعل، والثّاني تشريك في المُلك؛ أعاذنا الله من ذلك بفضله، وتعالى الله عن ذلك كلّه.

[كلام في تحقيق الأمر بين الأمرين]

وأمّا الأمر بين أمرين، فهو كما روي عن مولانا الصادق ـ عليه السّلام ـ حين سُئِلَ هل بين الجبر والقدر منزلةٌ؟ قال: نعم، أوسع ممّا بين الأرض والسماء[٧]؛ فلذلك ترى أهل الحق من الإماميّين المقتفين لآثار أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ قد ذهب كلّ منهم الى مذهب ولا يكاد يوافق واحد منهم إثنين أو مثله فيما ذهب، فأكثرهم من مدّعي الحكمة قد اقتفى إثر المحقق الطوسي ـ رحمه الله ـ فيما حققه في

← ابن ماجة، ص١: «انّ مجوس هذه الامّة المكذّبون بأقدار لله». راجع ايضا: سنن الدارمي، كتاب السنة، ص١٦؛ بحار، ج٥ ص٦.

٤. الكافي، ج١، ص١٥٧؛ بحار، ج٥، ص١٥.

٥. «فتظلموه» من باب الإفعال أي تنسبوه الى الظلم. منه رحمه الله (هامش ر، ورق ١٤٠؛ هامش س، ورق ٤٦).

٦. بحار، ج٥، ص٩٥ .

٧. الكافي، ج١ ص١٥٩ مع اختلاف يسير؛ بحار، ج٥، ص٥١.

رسالته الموضوعة لهذه المسألة[١]، ومع تخالفهم قد اشتركوا في القول بالفاعل القريب والبعيد مع القول بالايجاب، وأنت قد عرفت حال الإيجاب؛ ولا ريب في انّ القول بالفاعلين على هذا النحو لايخلو من جبر وشرك عند أولي الألباب، وطائفة منهم من أهل التحقيق في زماننا تفطّنوا بأنّ اللزوم والوجوب في أفعال الله ينافي استحقاق المدح وهو المناط لاستحقاق العبادة كما انّ الوجوب السابق في أفعال العباد ينافي استحقاق الثّواب بناءً على الأوّل بأنّ الاختيار اللائق بجناب الكبرياء هو مايصحّ كل من الفعل والترك بالنظر الى الشرائط في جميع الأوقات، فنفوا عنه تعالى الإيجاب بجميع معانيه أي امتناع الانفكاك بالنظر الى الذّات، وبالقياس الى الداعي في جميع الأوقات، وبالنظر اليه في وقت الفعل. وحكموا بناءً على الثّاني بأنّ للعبد قدرة ولقدرته تأثيراً وتأثيره غير خارج عن طاقته بالوجوب السابق، فهو قادر في زمان الفعل على الترك وبالعكس، ولا يمتنع شيء منهما عليه الاّ بعد وقوع مقابله عنه باختياره. وقالوا في الردّ على القدريّة: كون أزمّة الأمور كلّها بيده تعالى، وانّ ماشاءالله كان وما لم يشأ لم يكن، وانّ الكل واقع بعلم الله ومشيته وإرادته وقدره وقضائه، لاينافي استناد الفعل الى العبد، بل هو من ضروريات مذهب الإمامية، وانّما يكفي في جواز المؤاخذة كون المعاصي واقعة بقدرتهم بلا إجبار على وجه كانوا قادرين على تركها، وانّ أصل القدرة كافية في ترتّب العقاب والثواب وغيره. وأمّا الاستقلال فغير لازم، ولا ينافي ذلك عدله تعالى، ولا يلزم من مطابقته لمقتضى مشيّة الله وما شاكلها من تدابيره[٢] الواقعة منه تعالى، على وفق نظام العالم قضاء لحق الربوبيّة ولوازم الألوهية أن تكون مستندة اليه تعالى. وانّما يلزم لو شاء معصيتَهم مشيةَ حتم فأوقعها على أيديهم بإجبار وإلزام. وليس كذلك، فإضلالُهم بخلق أُمور ضروريّةً لمصلحة العالم مفضية الى اختيارهم الضلالة،

---

١. أي رسالته في الجبر والاختيار. وله ايضاً رسالة أفعال العباد بين الجبر والتفويض، المطبوعة في ذيل تلخيص المحصّل ص٤٧٧.

٢. تدابيره: تدبيره ب.

ليس بقبيح، انّما القبيح الإخلال بتلك المصلحة الموجب لاختلال الربوبيّة ولوازم السلطنة، وانّ الخصال السّبع الواردة في الأخبار[١] المفضية الى أفعالهم لاينتهي في الإفضاء الى حدّ يخرجهم عن اختيارهم، بل انّهم أوقعوا مراده على نحو ما اقتضت حكمته باختيارهم وإرادتهم من دون جبر وإلزام، كما قال مولانا أميرالمؤمنين ـ عليه السّلام ـ في جواب الشيخ حين منصرفه من صفين: «أتظنّ انّه كان قضاءً حتماً وقدراً لازماً؟ انّه لوكان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي»[٢] الحديث.

هذا ما حقّقه بعض الأفاضل القدوة في تحقيق الأمر بين أمرين، ولقد بلغ الغاية في طريقة أهل الظاهر ولم نجد من علماء الشيعة من يجتهد هذا الجهد من صاغر ولا كابر، ولعمري انه قد بقي فيه أشياء قد أشرطنا على أنفسنا أن لانتعرض لها، وانّ الشرك في بني آدم أخفى من دبيب النمل في اللّيلة الظلماء[٣]، ولكن ذلك يكفي لمن يترعرع عن صبوة العلم الى مبلغ الرجال وقنع من اللّب بقشر الأقوال، وأمّا الخائضون في لجج هذا لبحر العميق والغائصون في طمطام هذا الزخار بالتحقيق، فقد نجّاهم الله عن شبائك الشرك الخفي، وهداهم الى أرائك التوحيد الجلي، فهم على سرر متقابلين، وعلى رفرف خضر متقائلين[٤]، يتفكّهون بإبطال القول بالإيجاب بأنحائه سواء كان في أفعال العباد أو في أفعاله، ويتنعّمون باستحالة القول بالتشريك مطلقاً لا في أفعاله وهو واضح، ولا في أفعال العباد كما نفاه ـ عليه السّلام ـ في هذا الخبر بقوله: «فلا ينبغي للشريك» الى آخره، ويحكمون بأنّ المُلك لله، ولا حول ولا قوة الّا بالله، فكما انّ العبد وكلّ شيء موجود بالله، بل شي بالله، كذلك هو قادر بالله مستقل بالفعل بالله، مستطيع بالله، شاءٍ لما يشاء بمشية الله بل

---

١. الكافي، ج١ ص١٤٩ وهي: المشيئة والإرادة والقدر والقضاء والإذن والكتاب والأجل.

٢. نفس المصدر، ص١٥٥.

٣. اقتباس من حديث: راجع: بحار، ج١٨، ص١٥٨.

٤. متقائلين: متقابلين د م ن ب.

بالله، مريد لما يريد بإرادة الله بل بالله، لا انّ القدرة مسلوبة عن العبد بالكلية كما زعمته الجهميّة لمخالفته البديهية العقلية والشريعة الإلهية، ولا انّ ها هنا قدرتين: إحداهما غالبة والأُخرى مغلوبة لاستلزامه القول بالظلم والإثنينيّة، ولا انّ هناك علّتَين موجبتين قريبة وبعيدة، لأنّ هذه كالسابقة في المفسدة، ولا انّ أصل القدرة كافية في ترتيب العقاب دون الاستقلال بها لأنّ الذي أعطى القدرة لا يضرّ بسلطانه إعطاء الاستقلال سواء بسواء، ولا ينافي ذلك كون أزمّة الأُمور بيده تعالى، ولا يلزم منه استقلال العبد بفعله دون الله، تعالى الله[1] من أن يجرى في ملكه الّا ما يشاء. والذي يكشف قناع الحق عن وجهه، وبه حصحص الحق عن محضه، ان تطلّع على مذاهب أهل التوحيد من القائلة بالأمر بين أمرين:

[كلام في الاحتمالات لتصحيح الأمر بين الأمرين]

فاعلم انّ ها هنا احتمالات لتصيح الأمر بين الأمرين.

أحدها، انّ المنتحلين للتوسط من القائلين بالإيجاب السابق من العلّة الفاعلة جعلوا الأمر بين فاعل قريب مباشر هو العبد وفاعل بعيد هو الله، وقد عرفت حالهم في تفصيل مذهب أهل الجبر؛

وثانيها، انّ بعضاً من أساتيد الأعلام[2] قرّر ذلك وحقّقه في رسالته المعمولة لذلك، على انّه كما كان وجود الخلق وجهاً من وجوهه جلّ شأنه، وشأناً من شؤون ذاته كذلك صفاتهم وأفاعليهم أثر من آثار كمالاته وطور من أطوار سلطانه، فكما انّ الوجود يُنسَب الى العبد وهو في الحقيقة لله تعالى، كذلك الفعل بعينه، فجعل الأمر بين أن ينسب الى العبد بوجه والى الرّب بوجه آخر، فجعل

---

١. الله: ـ د م.

٢. وهو صدرالدين الشيرازي في رسالة الجبر والتفويض المعروف بخلق الأعمال ايضا، ص٦ ـ ٧.

الفاعل واحداً والانتساب مختلفاً، وهذه كما ترى، لكن نحن لا نتعرّض للمفاسد الّتي فيها.

وثالثها، ما يقال: انّه قد قامت البراهين الّتي لاتحوم حوم[١] حريمها شبهة الشياطين، انّه يمتنع أن يكون في الوجود ذاتان مستقلّتان بالتذوّت سواء كان من الحقائق الجوهرية والعرضية وغيرهما، بل ها هنا ذات واحدة تتذوّت بها الذوات وتصير[٢] بها الأشياء ذوات ماهيات. وكما انّ ليس لها ذوات دون ذلك المذوِّت للذّوات كذلك ليس لها صفات دون هذا الجاعل للماهيّات، وكذا ليس لها أفعال ولا آثار و ولا أحكام دون ذلك القيّوم ذي الجلال والإكرام، فالصفات صفات به والأفعال أفعال به كما انّ الذوات ذوات به، وإذا قطع النظر عنه فليس هناك شيء من ذات ولا صفة[٣]، وإذا نظرت الى صفة من الصفات التي يوصف بها واحد من هذه الموضوعات كقدرة زيد، وكذا الى فعل من الأفعال الّتي تنسب الى عامل من هؤلاء العمّال فهي له بالحقيقة من دون مشارك من أبناء نوعه ولا آباء عينه، وإذا نظرت الى هذه الصفة وذلك الفعل من حيث تذوّتها وتحقّقها بالمبدأ الأعلى الّذي له الأسماء الحسنى والصفات العلى فالكلّ منه تعالى، لكن يجب أن يعلم[٤] انّ الفعل الصادر من هذه القدرة إذا اعتبرت من حيث انّها صفة لزيد حقيقة فهو ممّا يوصف بالحسن والقبح، لأنّ ذلك من أحكام هذه الموطن لا محالة، واذا اعتبرت من حيث انّها شأن من شؤون القدرة القديمة فلا يوصف بالحسن والقبح؛ ولا ينافي ذلك عقليّتها كما لا ينافيها اختلاف الشرائع بحسب الأزمنة.

ورابعها، ما يقال من المستبين عند المهَرَة في الحكمة المتعالية انّ الذّوات

---

١. حوم: حول د.

٢. تصير: يتذوت ... يصير ب تتذوب ... يصير د.

٣. صفة: صفات ب.

ـ ب.

والوجودات كما ابتدأت من مبدأ الكلّ الأعلى متنازلة الى مالا أسفل منه في عالم الشهادة كذلك الصفات التابعة لكمال الوجود لا لنقصانه والآثار المترتبة عليها ترتّبتْ متسافلة الى مالا أنزل منه في طبقات السفالة، لا بمعنى أن تصير الذات الواحدة ذوات متعددة ولا انّ صفة وحدانيّة تصير حقائق متكثرّة فانّ ذلك بديهي الاستحالة، ولا أن تتحصّل من ذات واحدة أو صفة واحدة ذوات متخالفة مستقلة، فانّ ذلك ممّا أبطله برهان التوحيد، بل ليس هناك الاّ ذات واحدة تترائى بحسب كمالاته المترتبة حقائق متخالفة، وكذا ليس ها هنا الاّ صفات تلك الذّات الواحدة تتجالى[1] بحسب تجلياتها المتنزلة في أوصاف متكاثرة كما قيل: «وليس شأن الاّ وفيه شأنه» فكما انّ زيداً شأن من شؤون الحق كذلك فعله شأن من شؤون أفعاله ولا يلزم من ذلك صدوره عن الحق ولا انّ ذلك فعله.

أقول: وهذان الطريقان لايخلوان من شيء، كما لا يخفي على اُولي الأبصار.

وخامسها، أن تتعرّف:

أوّلاً، انّه لايمكن أن يكون لشيء واحد وجودان سواء كان كلاهما وجوداً في نفسه أو أحدهما كذلك والآخر رابطي، والاّ لكان لشيء واحد ذاتان مع انّ في الثّاني يلزم أن لايكون هو مربوطاً بل يكون غيره بوجود غير وجوده مربوطا فله[2] وجود واحد، باعتبارٍ وجود في نفسه وباعتبارٍ آخر وجود رابطي، نعم في بعض الأمور يكون الاعتباران واحداً وهذا هو الحق الّذي لا مرية فيه.

وثانياً، لزيد مثلاً وجود في عالم الجسم وهو كونه موجوداً حسيّاً وإنساناً طبيعيّاً، ووجودٌ في عالم النفس وهو كونه موجوداً روحيّاً ذا نفس ناطقة، ووجودٌ في عالم العقل وهو كونه إنساناً عقليّاً، ووجودٌ في عالم الإله تعالى شأنه وهو كونه موجوداً بالله شيئاً بالله، ووجوده بالله هو وجوده في نفسه والاّ لكان مستقلاً

---

١. تتجالى: المتجلي م ن د ب.

٢. فله: ـ د.

بالوجود دون الله، وذلك شرك وكفر، فلا وجود ولا ذات لشيء الّا بالله، ولا حول ولا قوّة الّا بالله العليّ العظيم.

وثالثاً، قد عرفت انّ الوجود لزيد واحد، لكن له اعتبارات، ويجب أن تعلم انّه مع كل اعتبار له حكم تباين أحكام الاعتبار الآخر بالحقيقة مباينةً لايكاد يجمع اثنين منها[١] في[٢] مفهوم واحد، مثلاً له مع الوجود العقلي التجرد المقدّس عن الأكوان، ومع الوجود الحسّي مادي جسماني ذو وضع الى غير ذلك من الغواشي المادية، مع انّ وجوده واحد؛ فاعتبروا يا أُولي الأبصار.

ورابعاً، من المستبين انّ انتهاء سلسلة الوجود الى المبدأ الأوّل تعالى شأنه لايوجب استناد صدور أفاعيل العباد اليه، سيّما إذا لم يكن موجِباً ـ بالكسر ـ كما بينّاه وهو ظاهر وكذا لا يوجب تذوّت كلّ شيء به، وقيّوميته لكلّ شيء أن يكون صادراً منه تعالى، لأنّه «مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة»[٣] ومعنى ذلك انّه بذاته منزّه عن كل شيء وهو «خِلوٌ من خَلقه وخَلُقه خِلوٌ منه»[٤] ففي كل مرتبة من مراتب كمالاته له أحكام ليس في المرتبة السابقة ولا اللّاحقة[٥]، وعلى هذا ففي مرتبة وجود زيد ليس الّا زيد لا غير، وكذا في مرتبة كل موجود؛ وهذا قول بعض أكابر أهل العرفان انّه محدود بحدّ كلّ محدود، فلا يتصوّر هناك تشريك ولا جبر، فليس الفاعل الّا زيد وليس المَجزيّ الّا هو وتعالى الله عمّا يشركون.

وخامساً، من المستقرّ في مقرّه انّه لا يكون شيء في أرض أفاعيل الخلق ولا في سماء أفعال الله الّا بسبع خصال هي علامات الربوبية وأعلام السلطنة الإلهية، كما

---

١. منها: منهما م ن د ب.

٢. في: ـ ب.

٣. نهج البلاغة، الخطبة الأولى، ص ٤٠.

٤. التوحيد، ص١٠٦.

٥. لا: ـ ن د ب م.

قد ورد في الأخبار المتضافرة عن الأئمة الطاهرة ـ صلوات الله عليهم ـ وهي: المشية والإرادة والقدر والقضاء والإذن والكتاب والأجل[١]، وقد سبق بذلك الكتاب، وهي واجبات التحقّق في المكوّنات لا موجبات. وسرّ ذلك على ما خصّني الله لفهمه بفضله: انّ الله خلق النفس الكلية لتدبير العالم على النظام الأكمل الأتمّ وهي الّتي تنبعث منها النفوس الجزئية الأرضية والسماوية برمّتها، وجعلها مضرب سرادقات جبروته، ومظهر مشيته، فانبسطت المشية الكلية حسب انبساط النفوس في بواطن الأشياء كلّها وفي ذلك ورد في القدسيّات: «يابن آدم بمشيّتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء»[٢] وخلق من النفسِ الطبيعَة الممسكة لنظام العالم وجعلها منبع إرادته كما في **توحيد المفضل**[٣] ان الطبيعة تفعل بإرادة الله فتفرقت الإرادة كل مذهب حيث ما تفرّقتْ الطبيعة وفي ذلك ورد «بإرادتي كنت أنت الّذي تريد لنفسك ما تريد»[٤] وخلق من الطبيعة الكليةِ الصورةَ وجعلها موضع تقديره وفي الخبر: «وأمّا القدر فتقدير الشيء من طوله وعرضه»[٥] ولا ريب انّ الصورة يلزمها المقدار التعليمي فأحاط القدر كلّ ذي مقدار، وجعل المقدار محلّ نزول قضائه، وفي الخبر «وبالقضاء أبان للناس أماكن الأشياء فإذا قضى أمضاه»[٦] أي أذن له بالدّخول في الوجود، فيكتب في لوح المادة الشخصية

---

١. الكافي، ج ١، ص١٤٩.

٢. نفس المصدر، ص١٥٢ و ١٦٠؛ التوحيد، ص٣٤٠.

٣. لعلّه إشارة الى ما في توحيد المفضّل ص١٢٠: «... فهذا وجه الخلق يهتف بأنّ الفعل للخالق الحكيم».

٤. التوحيد، ص٣٤٠.

٥. الكافي، ج ١، ص١٥٠.

٦. نفس المصدر، ص١٤٩: «... وبالقضاء للناس أماكنها» وفي حديث آخر، ص ١٥٠: «... إذا قضى أمضاه» والشارح الفاضل نقلها كأنّها حديث واحد وهذا سهو ؛ بحار، ج ٥ ص١٠٢.

الّتي هي كتاب المحو والإثبات وموطن الكائنات الفاسدات. ثمّ انّه وضع لكلّ كائن مقداراً من زمان الوجود وهو أجله كما قال عزّ من قائل ﴿وَلِكُلِّ أجلٍ كِتابٌ يَمْحُو اللهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الكِتابِ﴾[1] وهو لوح النفس الكلية. ولستُ أظنّك أن تكون ممّن شككت في تحقّق هذه الخصال في الجواهر لأنّها ترتّبتْ من المرتبة النفسية متسافلة الى ما ها هنا، وكذا في الأعراض الّتي هي من صنع الله، لأنّها أيضاً انّما تأتي من هناك كما في الأخبار: انّ «نور الله أحمر منه احمرّت الحمرة»[2] الى غير ذلك من هذا القبيل؛ وأمّا الأعراض التي هي من أفعال العباد فانّها انّما صدرت من النفس الجزئية من حيث انطباعها بمرتبة الطبيعة حسب إرادتها بتحريك آلات جسمانية متكمّمة في حصّة من الزمان، فتحقّقت هذه الخصال في أفعال العباد أيضاً وهي كلّها من تدبير الله وغلبة سلطانه. ولا يلزم من ذلك استناد فعل العبد الى الله لا بواسطة ولا بغير واسطة، لأنّ كليّات تلك الخصال الّتي هي من لوازم الألوهيّة وعلامات الربوبيّة ممّا توجد جزئيّاتها في العبد، من حيث انّ وجود العبد انّما تألّف منها ولا يخرج عنه شيء منها، لا انّها تعلّقتْ بأفعال العباد، كما تتعلّق مشيتنا مثلا بفعل غيرنا من أمثالنا، كما يتوهّمه الأكثرون، لأنّ ذلك تشريك في المشيّة أو في الفعل فتلزم أن تكون ها هنا مشيتان وإرادتان ـ مشية الله ومشية العبد ـ أو إرادتان[3] أو فعلان. وكلّ ذلك مستحيل في مشرب أهل التوحيد، وتُعاضده الأخبار كما هو غير خافٍ على من تتبّع الآثار، بل ليس ها هنا الّا مشية واحدة هي للعبد حقيقة، لكنّها إحدى مظاهر مشية الله تعالى. وبهذا الاعتبار تسمّى «مشيّة عزم» ومن ذلك يتصحّح قوله تعالى: ﴿وَما تَشاؤونَ اِلّا اَنْ يشاءُ اللّهُ﴾[4] أي بعين هذه المشية. وما ورد في القدسيات: «بمشيّتي كنت أنت الّذي

---

١. الرعد: ٣٨ ـ ٣٩.

٢. التوحيد، ص٣٢٦: «... ونور أحمر احمرّت منه الحمرة».

٣. إرادتان: إراديان د.

٤. الإنسان: ٣٠.

تشاء لنفسك ما تشاء»[١] وقد عرفت أيضاً انّه لا وجوب من العلّة الأُولى سابق، لا في أفعاله سبحانه ولا في أفعال العباد، فلا جبر أصلاً وهو ظاهر، ولا تفويض إذ لم يخرج شيء عن مشية الله وإرادته وبالجملة من تدبيره، فلا يصحّ انتساب أفعال العباد اليه، لا انفراداً ولا تشريكاً، ولا حقيقة ولا مجازاً، وكذا كون العبد موجوداً بالله، قادراً بالله، مستقلاً بالله قويّاً بالله، مستطيعاً بالله، لايوجب أن يكون الفاعل لفعله هو الله كما بيّنّا في الأصول السابقة. وهذا هو الأمر بين أمرين الذي[٢] نحن عليه، لست أعني بذلك انّه أمر بين فاعلين كما زعمته طائفة، ولا انّه أمر مركّب من الجبر والتفويض، ولا انّه من جهة جبر ومن جهة أُخرى تفويض، فانّ ذلك كفر وشرك بل بمعنى انّه ليس فيه شائبة من الجبر أصلاً لا بالذات ولا بالاعتبار، ولا فيه أثر من التفويض واستقلال العبد بالفعل ولا بشيء أصلاً، بل هو أمر خارج عنهما متوسّط بينهما بهذا المعنى، إذ ليس هما طرفي نقيض حتّى لا يتحقّق الخارج عنهما.

[شرح الحديث]

إذا عرفت هذا، فاعلم انّ الإمام ـ عليه السّلام ـ ذكر الاحتمالات الممكنة في أفعال العباد باعتبار مدخلية فعل الله وعدمها، وهي أصول المذاهب في هذه المسألة ومرجع عقائد كلّ ذاهب من أرباب الآراء المختلفة، فقوله ـ عليه السّلام ـ: «إمّا أن يكون من الله» إشارة الى مذهب أهل الجبر من الجهميّة[٣] والأشاعرة ومن يحذو حذوهم والواو في قوله: «وليست منه» ونظائره في الفقرتين الأخيرتين للحال، وهو إشارة الى بطلان هذا المذهب. وقوله: «فلا ينبغي للكريم» دليل على

---

١. مرّ آنفاً.

٢. الذي: الذين م ن د ب.

٣. الجهميّة: الجهمة م د.

البطلان، بيانه، مع قطع النظر عن استلزامه بطلان الثواب والعقاب والتكليف والشرائع وأن لاتتوجّه الى المحسن محمدة ولا الى المسيء مذمة[١]، بل كما في الخبر يكون المحسن أولي بالإسائة والمسيء أولي بالإحسان، لأنّهما اضطرّا الى ذلك، يلزم[٢] أن يكون الله تعالى ـ مع غنائه عن العالمين وعن تعذيبهم وكرمه بحيث يعامل العباد على التفضّل ـ يعذّب عبده بما لا يفعله ذلك العبد، بل فعله هو على يديه او اضطرّه الى ذلك، وهذا ليس من العدل فضلاً عن التفضّل والكرم.

قوله: «وإمّا أن يكون من الله ومن العبد» إشارة الى مذهب أبي الحسين[٣] وكلٍّ من قال بالوجوب السابق من العلّة الأولى، والى من قال بالتشريك في الفعل سواء كان بالحقيقة أو باختلاف الجهة وبالجملة، الى مذهب من زعم انّ معنى الأمر بين أمرين كون الفعل بين فاعلين أو مركب من الجبر والتفويض. وقوله: «وليس كذلك» إشارة الى بطلان هذه الآراء.

وقوله: «فلا ينبغي للشريك القوي» استدلال على بطلانها، بيانه: «انّ الله جلّ مجده جعل في جبلّة عالم الطبيعة انّ المتشاركين في عمل من الأعمال يتشاركان في الجزاء، وذلك من سنة الله الّتي لاتبديل لها، فلا ينبغي إذا كان هو سبحانه مُجازياً أن يكافئ الشريك الضعيف الغير المقتدر على المعصية التي أشتركا فيها مع انه قد تقرّر في مظانّه انّ الله المتفرّد بالمُلك والسلطان ولا يشركه شيء في شيء من الذات والصفة والفعل. وليعلم ان التقييد «بالقوي» ليس باعتبار الشراكة بل هو صفة للشريك سواء كان قويّاً في الشركة أو مساوياً أو ضعيفاً، لكنه قوي باعتبار انّه يقتدر على المجازاة والمكافات دون الآخر. ويحتمل أن يكون[٤] قيداً للشريك على انّه لو كان الله جلّ جلاله شريكاً لشيء في أمر لكان الأليق بجنابه أن يكون قويّاً

---

١. مذمة: ندمة م ن د ب.
٢. يلزم: ويلزم.
٣. مرّ في ص١٧٨.
٤. أن يكون: ـ ر.

في الشركة، لأنّ يده أقوى من كلّ يدٍ.

وقوله: «وإمّا أن يكون من العبد» إثبات للمذهب الحق. وقوله: «وهي منه» تعيين له وتصديق لذلك. ولا يتوهّمنّ انّ ذلك يشتمل التفويض والمذهب الحق كليهما، لأنّه من المقرّر من مذهب أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ انّه لا يخرج شيء من أفعال العباد عن تدبير الله وتعلّقِ الخصال السبع به، مع كونه صادراً من العبد وذلك بخلاف القول بالتفويض، فانّ القائل به لايقول بمطابقة ذلك لتدبير الله ومشية الله وأمثال ذلك، وسيجيء تفاصيل هذه المباحث مع تحقيقات شريفة متعلّقة بها في الأبواب الّتي تذكر في آخر الكتاب إن شاء الله العزيز[1].

الحديث الثالث

بإسناده عمّن حدّث، عن سلمان ـ رضي الله عنه ـ انّه أتاه رجل فقال: «يا أبا عبدالله انّي لا أقوى على الصلاة باللّيل» فقال: «لا تعصِ الله بالنهار» وجاء رجل الى أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ فقال: «يا أمير المؤمنين انّي قد حُرِمتُ الصلاة باللّيل» فقال له أمير المؤمنين: «أنت رجلٌ قد قيّدَتْك ذنوبُك».

شرح: لمّا اشتمل هذا الخبر على ما روي عن أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ عدّ من جملة الأحاديث لو كان المصطلح في الحديث انّه ما روي عن النبي أو أحد الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ، واذا اصطلح فيه كونه من أهل العصمة فالأمر واضح، لما روى انّ «سلمان منّا أهل البيت»[2] وقد نزل فيهم: ﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجسَ أهلَ البَيتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهيراً﴾[3] فيدخل سلمان في الحكم.

---

١. العزيز: تعالى م د ب.
٢. بحار، ج ٢٢، باب فضائل سلمان وأبي ذر، خاصّة ص ٣٣٠، ٣٤٣، ٣٤٩.
٣. الأحزاب: ٣٣.

أمّا خبر سلمان ـ رضي الله عنه ـ فيحتمل معنيين:

أحدهما، انّك إذا لم تقدر على صلاة الليل فإيّاك أن تعصي الله بالنهار حتّى يفسد عليك اللّيل والنهار معاً.

وثانيهما، انّ معصية النهار توجب عدم القوة على قيام اللّيل، فلا تعصه بالنهار حتّى تقوى[١] على الصّلاة باللّيل. ويؤيد ذلك المعنى ما رواه عن أميرالمؤمنين ـ عليه السّلام ـ فانّه نصٌّ في ذلك.

ولعلّ الوجه في إيراد هذا الخبر في باب العدل انّ فيه تصريحاً بانّ الذنب من العبد كما يدلّ عليه قول عليّ ـ عليه السّلام ـ : «أنت رجل قد قيّدتك ذنوبك» ـ وقول سلمان: «لاتعصي الله بالنهار».

[وجه تقييد الذّنوب للعبد وكيفية ظهورها في الدنيا والآخرة في الصور المناسبة لها]

واعلم، انّ تقييد الذنوب للعبد هو انّها تصير سلاسل واغلالاً عليه تمنعه من اكتساب ما يوجب علوّ الدرجة والفوز الى الجنّات العالية، وتنقلب قواه والطبائع الخادمة لإحراز قصبات سهام السّعادة[٢] شياطين مُغوية[٣] وأباليس مُردية، وبالجملة فكما انّ في سلسلة البدو تكتسب الحقائق النورية والمعاني العقلية[٤] صُوراً دنيويّة حسب ما يناسب كلّ واحد من الحقائق العالية صورة من الصور السفلية وكلّ صورة فهي كساء مهندم على معنى من المعاني كما الأمر في الألفاظ بالنظر الى معانيها، فكذلك الأعمال والصفات والأخلاق ـ فضائلها ورذائلها ـ فهي في النشأة

---

١. تقوى: يقوى د ب .

٢. السعادة: الشقاوة د.

٣. مُغوية: نبوية ب.

٤. العقلية: ـ د م ر.

الأخروية، بل في هذه النشأة في نظر الأولياء، تتصوّر بصورة مناسبة لها، لا[١] انّ هذه تضع صورة وتخلع أُخرى، بل هي في تلك النشأة تظهر للخلق جميعاً وفي النشأة الدنيوية لبعض عباد الله المخلصين ويتراءى بصورته الأصليّة مثلاً. كما انّ حقيقة صفة الشهوة في سلسلة البَدْوِ تنزّلتْ الى أن ظهرتْ بصورة الدّيك بمعى انّ الصورة المرئية منها المتنزّلة في عالم الحسّ هي صورة الديكة. كذلك[٢] صفة الشهوة الإنسانية إذا غلب على سائر القوى يتصوّر الشخص المغلوب في النشأة الحشرية بصورة الشهوة وصورتها الحقيقية هي الديكة، وباعتبار صفة الحرص يظهر بصورة البطّ، ولأجل صفةِ حُبِّ الزينة يتلبّس بصورة الطاووس، وكذا في[٣] صفة الغضب بصورة العقاب، وهكذا تتخالف الصور حسب تخالف الأخلاق والأعمال وفي الخبر: «يحشر الناس على صورة أعمالهم» ـ الخبر. وعلى هذا القياس بعض الأعمال والأخلاق على غير صور الحيوانات فبعضها يصير قيداً وغلاًّ وعقرباً وحَيّةً وغير ذلك، كما نطق به الأخبار على كثرتها؛ أعاذَنا الله منها بفضله ونجّانا من عقابه انّه غفور رحيم.

١. لا انّ: لأن ب.

٢. كذلك: كلّه د.

٣. في: ـ د.

الباب السّادس

في انّه عزّ وجلّ ليس بجسم ولا صورة

[الجسم مركّب من الهيولى والصورة]

شرح: اعلم، انّ «الجسم» في اللغة كما قال صاحب القاموس هو جماعة البدن والأعضاء من الناس وسائر الأنواع العظيمة الخلق وقال: «الصورة»: الشَّكل. قال: وتستعمل «الصورة» بمعنى النوع والصفة وقال: «الشَّكل» صورة الشيء المحسوسة والمتوهّمة. قيل: المراد بـ«الجسم» في الخبر ما هو مصمّت، وبالصورة ما هو مجوّف ويقال لها بالفارسية «پيكر».

واعلم، انّ أحقّ المذاهب في «الجسم» بالتحقيق وأولاها بالتصديق، أن يكون متّصلاً في نفسه مركّباً من الهيولى والصورة[1]. والبرهان الإجمالي على ذلك انّه لا شكّ في عروض الكمّ له ولزومه إيّاه، أمّا العروض فلوجود قبول القسمة والمساوات واللّامساوات وغير ذلك من خواصّ الكمّ، وأمّا اللزوم فلعدم تصوّر الجسم ووجوده منفكّاً عن هذه وذلك ضروري. وإذا أبطلنا «الجوهر الفرد» وما في حكمه بالبراهين الّتي ليس هناهنا محل ذكرها، ظهر انّ الكمّ الّذي يلزم الجسم ليس بمنفصل، بل هو الكمّ المتّصل، إذ الاتّصال والانفصال الكمّيّين انّما هما في طرفَي النقيض، لأنّه إمّا أن يمكن فرض حدود مشتركة فيه وهو المتّصل، أو لايمكن ذلك

---

١. في باب تركّب الجسم من الهيولى والصورة، راجع: الشفاء، الإلٰهيات، المقالة الثانية، الفصل الثاني ص٦١ ـ ٧١.

فيه وهو المنفصل، فإذا بطل أحدهما للمتكمّم بالذات تعيّن الآخر بالضرورة، فنقول[١]: عروض الكمّ المتّصل ولزومه للجسم لابدّ له من علّة فاعلة للزومه، وعلّة[٢] قابلة لعروضه، ويمتنع أن يكون الفاعل للشيء قابلاً له بالضرورة، فيجب أن يكون في الجسم شيئان: أحدهما فاعل للكمّ، والآخر قابل له، ولمّا كان الكمّ من الأعراض الخارجية للجسم وجب أن يكون ذانك الشيئان موجودَين، ولمّا كانا في الجسم وهو جوهر وجب أن يكونا جوهرَين، وقد تقرّر في مقرّه انّ الجوهر القابل هي الهيولى، فالجوهر الآخر يكون صورة.

برهان آخر ـ قد خصّني الله به ـ وهو انّ الأمر القابل للأبعاد لابدّ له من علّة، لوجوب انتهاء سلسلة الوجود الى فاعل مطلق ليس بقابل أصلاً، وهذا قابل، فيجب أن ينتهي الى الفاعل البسيط ولوجوه[٣] أُخر سيجيء بعضها ـ إن شاء الله ـ فإمّا أن يكون صدوره عن الفاعل الأوّل بلا توسّط، لأنّه مركّب لا محالة بأيّ مذهب حسبت وبحسب الواقع إذا تأمّلت، والبسيط الحقيقي لايكون مصدراً للكثرة كما قد تقرّر، فلا محالة يجب أن يصدر إمّا عن العقل الكل أو النفس الكلية، ولمّا كان فعل النفس في المادة وهذا الأمر نفس المادة الجسمية بأيّ مذهب كان فلا يكون فعلاً للنفس، فبالاضطرار يجب أن يكون صادراً من العقل وجوهراً، إذ ليس هنا موضوع يحلّ فيه سوى العقل، والفاعل للشيء لا يكون قابلاً له، ولأنّ فعل العقل يجب أن يكون أمراً ثابتاً تامّ الفاعلية، والعرض لايدوم فهو جوهر؛ ولمّا كان المعلول يجب أن يكون على شاكلة العلة في الحقائق الممكنة والعقل جوهر مرسل وهو كلّ الأشياء بالفعل، وجب أن يكون ذلك المعلول للعقل جوهراً مبسوطاً وكلّ الأشياء، لكن بالقوة لوجوب كونه أنزل مرتبة من العلّة؛ فعلى هذا امتنع أن يكون جوهراً فرداً، لأنّه أضيق الأشياء وجوداً وأصغرها مرتبةً فنقول: ثمّ إذا أراد ذلك

---

١. فنقول: فيقول ب.

٢. وعلّة: ومن علّة ب م ر.

٣. ولوجوه: ولوجوده ب.

الفاعل أن يفعل في تلك المادة شيئاً لينتظم[١] العالم ويمضي ما قضى الله وحكم، يصير ذلك الفاعل نفساً، إذ النفس فعلها في المادة، فالعقل بفعله المادة «عقل» بالذات، وبفعله فيها «نفس» بالعرض؛ وإذا كان فعل النفس[٢] في المادة فأوّل فعلها يمتنع أن يكون عرضاً، لما قلنا انّ الأعراض غير باقية وفعل المبادي الأُولى أبديّ، فيجب أن يكون جوهراً، وإذ لم تتخصّص تلك المادة بعد، ولا تخصّص في جانب النفس الفاعلة، فيجب أن يكون فعلها طبيعة مرسلة؛ وإذ قد كان فعلها في المادة وجب أن يكون جوهراً حالاً وهو الصورة المطلقة المشتركة الغير المتخصّصة، والمركب من المادّة والصورة جسم، **فثبت تركّب الجسم من جوهرين أحدهما محلّ، والآخر حالّ؛ ولزمه الانبساط الذّاتي والاتّصال الحقيقي لأجل الإرسال العقلي لوجوب المشاكلة وسفالة المرتبة كما مرّ، وهذا هو البرهان «اللّمي» على تركّب الجسم، وهو وإن كان يحتاج الى مقدمات لكنّها كلّها برهانية عندنا بفضل الله كما قد قرع** أكثرها[٣] سمعك فيما تلونا وألقينا في روعك. وأمّا البرهان السابق فهو «إنّي» موروث عن معلّم الحكمة كما سمعنا من الأُستاد.

ثمّ اعلم ان القول بالجزء وما في حكمه لايجامع القول بالواحد الخبير كما يحكم بالنظر الجليل.

ثمّ انّه قد يطلق «الجسم» ويراد به هذا المركب من الهيولى والصورة فحسب، وقد يطلق ويراد به هذا مع «الصورة النوعية»، وقد يطلق ويراد به «الصورة الجسمية»، وقد يطلق ويراد به «الجسم التعليمي» يعني الكميّة السارية في الجهات وستطلّع على بقية أحكام الجسم[٤] في ذيل بيان الأخبار[٥] إن شاء الله.

---

١. لينتظم: ينظم د لنظم م.

٢. النفس: لنفس د ب ر.

٣. اكثرها: اكثر م د.

٤. الجسم: ـ ر.

٥. الأخبار: الاختيار ب.

الحديث الأوّل

[إشارة الى جلالة قدر هشام الجُواليقي وهشام بن الحكم وشرح ما نسب اليهما من القول بجسميّته تعالى]

بإسناده عن محمد بن حكيم قال: وصفتُ لأبي الحسن قول هشام الجُواليقي وما يقول في الشّابّ الموفق، ووصفت له قول هشام بن الحكم فقال: «انّ الله عزّ وجلّ لا يشبهه شيء».

شرح: هشام الجواليقي هو هشام بن سالم. و «الجواليقي» نسبته الى «الجواليق» وهو جمع «جوالق» بالضمّ وفتح اللاّم وهو وعاء معروف. وقول الجواليقي بالشاب الموفق إشارة الى الخبر المروي عن النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ على ما سيجيء وانّه اعتقد ظاهر الخبر من توهّم كون الربّ تعالى في صورة الشاب فهو يقول بمقتضى هذا الخبر حسب ما توهّمه بالصورة، وبأخبار أُخر ممّا تُوهِم ذلك كقوله: «خلق الله آدم على صورته»[1] و «رأيتُ ربّي في أحسن صورة» و «رأيتُه كالقمر ليلة البدر» الى غير ذلك. وأمّا قول هشام بن الحكم فهو كما سيجيء أيضاً: «انّ الله جسم صمديّ نوريّ» أي مصمّت في أعلى مراتب الحسن والجمال وقد ينقل عنه انّه «اجوف الى السرّة، والباقي مصمّت» وقد تضافرت الأخبار والآثار في نسبة هذين الوهمين الى «الهشامَيْن» مع جلالة قدرهما وورود أخبار كثيرة في مدحهما، سيّما هشام بن الحكم: من انّه ناصر أهل البيت بيده ولسانه وقلبه، وغير ذلك، كما لا يخفى على المتتبّع؛ فبعض الأعلام حكم بصدق نسبة القول بالصورة الى الجواليقي، وبرّأ ابن الحكم عن القول بالجسم، وجعل هذه النسبة اليه من حيث مجادلته مع الجواليقي وإلزامه عليه بأنّ القول بالجسميّة أولى من القول بالصورة

---

١. بحار، ج٤ ص١١ و ١٢؛ التوحيد، ص١٠٣ و ١٥٢ و ١٥٣.

فإذا اضطررتَ الى القول بها فلا أقلّ من أن تقول[١] بالجسم المصوّر لا الصورة المحضة المجوّفة، وحمل ردّهم ـ عليهم السّلام ـ على هشام بن الحكم بقولهم: «ويله» و «وقاتله الله» تعجّباً لهم من مهارة هشام في الخصام، حيث تراءى نفسه قائلاً بذلك للجواليقي ليردّه عن مذهبه، وهذا كما ترى؛ وبعضهم جعل ذلك من مذهبهما قبل الوصول الى خدمة الصادق ـ عليه السّلام ـ كما نقل الشيخ الطوسي ـ رحمه الله ـ في كتاب الاختيار عن ابي عمرو الكشي انّه روى بإسناده عن عمر بن يزيد انّه قال كان هشام يذهب في الدّين مذهب الجهمية، فسألني أنْ[٢] أدخله على أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ الى أن قال فانصرف هشام الى أبي عبدالله ـ عليه السّلام وترك مذهبه، ودان بدين الحق، وفاق أصحاب أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ كلّهم. وهذا ينافي ما في هذا الخبر، وأكثر أخبار هذا الباب من عرض مذهبهما على أبي الحسن و أبي إبراهيم و أبي محمّد ـ عليهم السّلام ـ مع مُضيّهما وفَقدِهما في ذلك الزمان، ولم يأوّلوا عليهم بهذا التأويل، ولا بالأوّل، وذلك بعيد كلّ البعد.

ومن الأساتيد من قال بأنّ هذين القولين منهما رمز الى ان العالم بجملة ما فيه من الأرواح والقوى والأجرام بمنزلة شخص واحد وإنسان واحد فالمبدأ الأوّل بمنزلة روح ذلك الشخص، والمبادئ العالية بمنزلة قواه العاقلة والعاملة، والأجرام بمنزلة أعضائه. وفي ذلك قال أبو نصر الفارابي وهو المعلم الثّاني فيما نسب اليه:

حق جان جهان است جهان جمله بدن
أملاك لطائف وحواس آن تن
أفلاك وعناصر وواليد أعضاء
توحيد همين است ودگرها همه فن

وهذا ايضا ليس يقنعني[٣] إذ القول بذلك لايوجب الاشتهار بالتجسيم[٤]، والاّ

١. تقول: يقول د م.

٢. أن: ـ د.

٣. يقنعني: يقتضي د.

فليظنّ بالحكماء هذا الظنّ مع انّ فيهم[5] قالوا كل قيل ولم يسلكوا هذا السبيل. والذي يخطر بالبال في تحقيق هذه النسبة بحيث يظهر صدقها ولا ينافي جلالة قدر هما انّهما كانا من مَهَرَة المتكلّمين وقد استعدا من بركة صحبة الإمام أبي عبدالله الصادق ـ عليه السّلام ـ بفهم حقيقة التوحيد الخالص، لكن ليس لهما القدرة الّتي تكون للأئمّة والأولياء في ضبط نفوسهم عن التكلّم فيه، وفي تأدية ذلك المعنى بعبارة غير مُوهِمة للتشبيه، فأصرّ الجواليقي على حمل روايات الصورة على حقيقتها كما يراه بعض عباد الله من غير تشبيه، فتوهّم السامعون، سيّما أهل الخلاف والعناد من ذلك التشبيه، لكونه غالباً يجادلهم ويعاركهم[6] وكان هشام بن الحكم يقول بما قال بعض العرفاء في الشطح: تعقَّلَ فصار عقلاً، وتنفَّسَ فصار نفساً، وتطبع فصار طبعاً، وتجسَّم فصار جسماً، أو ما يقرب من هذه العبارة، فأوقع الناس في حقّه بتوهّم التشبيه، ولذا ورد في أكثر الأخبار الردُّ عليهم بنفي التشبيه، وكذا «قاتله» و «ويله» لأجل إذاعة الأسرار وإفشائه، والتكلّم فيه مع الأشرار. وظنّي انّ بهذا التأويل يرفع التناقض والتخالف بين الأخبار ويدفع توهُّم السوء من هؤلاء الأخيار؛ والله أعلم وأحكم.

شرح الحديث

وأمّا تطبيق الجواب على السؤال في بيان الردّ على القولين فهو انّ القول بالصورة وبالجسم يستلزم التشبيه لا محالة والتشبيه المحض ممتنع.

أمّا بيان الاستلزام في الأوّل، فلأنّ الصورة الإنسانية تشترك سائر االصور في الدخول تحت الكيفية فتدخل تحت جنسها، ولا ريب انّ الصورة تستلزم تميّز

---

٤. بالتجسيم: بالتجسّم ر.

٥. فيهم: منهم د.

٦. يعاركهم: تعاركهم ب.

الأجزاء فتدخل تحت الوضع مع ذوات الأوضاع، ومن البيّن انّ العرض لابدّ له من جوهر، فيشترك الجواهر في الجنس.

وأمّا في الثاني، فلأنّ الجسم يشترك مع أخواتها في الجوهرية ويدخل معها تحت الجوهر، وانّما لم نقل انّه يشترك مع سائر الأجسام لاحتمال أن يقال انّه عبارة عن الجسم الكلّ، كما نقلنا في تأويلات مذهب هشام عن بعض الأساتيد.

وأمّا بطلان اللّوازم فلأنّها قول بالتركيب والاحتياج والإمكان وغير ذلك ممّا لا يخفى.

واعلم، انّ قوله ـ عليه السّلام ـ في الردّ: «ان لله لا يشبهه شيء» واكتفاؤه به مع كونه برهاناً، يؤمي الى ما قلنا في تأويل مذهب هشام فكأنّه قال: انّ الظاهر من القولين هو التشبيه وهو لايجوز وذلك لا ينافي أن يكون مرادهما غير ما هو الظاهر من كلاهما.

الحديث الثّاني

[ردّ كلام الهشامين في الجسم والصورة]

بإسناده عن محمد بن الفرج الرُخَجي قال كتبتُ الى أبي الحسن ـ عليه السّلام ـ عمّا قال هشام بن الحكم في الجسم وهشام بن سالم في الصورة، فكتب ـ عليه السّلام ـ: «دعْ عنك حيرة الحيران واستعذ بالله من الشيطان الرجيم، ليس القول ما قال الهشامان»

شرح: «الرخجي» بالراء المهملة ثمّ الخاء المعجمة المفتوحة والجيم بعدها، كذا ضبطه صاحب الإيضاح والرُخَج (بضم المهملة وفتح المعجمة ثمّ الجيم) قبيلة من العرب قاله صاحب ابن عبّاد في المحيط[1]. وهذا الخبر معناه واضح. ويمكن بناء على

---

١. المحيط: الحيطة ب.

براءة الهشامين من نسبة ظاهر المذهبين أن يكون المراد: دع عن نفسك طريقة من هو حيران في دينه يذهب الى كلّ ناعق، ويطير من شاهق الى شاهق، وكن مع يقينك الّذي أخذتَ منّا واستعِذْ بالله من الشيطان حيث ظننتَ بذَينِك الجليلَيْن هذا الظنّ، إذ ليس هذا القول الّذي ذكرتَ هو الذي قاله الهشامان.

الحديث الثالث

[في انّه تعالى ليس كمثله شيء]

بإسناده عن حمزة بن محمّد قال كتبتُ الى أبي الحسن ـ عليه السّلام ـ أسأله عن الجسم والصورة فكتب ـ عليه السّلام ـ: «سبحان من ليس كمثله شيء لا جسم ولا صورة»

شرح: هذا الخبر على سياق الخبر الأوّل. ويحتمل أن يكون قوله: «لا جسم ولا صورة» بياناً للمنفي، وإن كان على عمومه لكنّ خصّهما بالذكر للاعتناء بهما في مقام الجواب. ويحتمل أن يكون منفيا برأسه، أي لا هو جسم ولا صورة. ويكون عدم العاطف لكمال الاتّصال حيث تكون الجملة الأولى دليلاً وبرهاناً على الثانية.

الحديث الرابع

[تنزيه الله تعالى إشارةً الى جواب ما رُوي عن هشام بن الحكم]

بإسناده عن عليّ بن حمزة قال: قلتُ لأبي عبدالله عليه السّلام: سمعتُ هشام بن الحكم يروي عنكم انّ الله عز وجل جسم صمدي نوري، معرفته ضرورة يمنّ بها على من يشاء من خلقه. فقال ـ عليه السّلام ـ: «سبحان من لا يعلم أحد كيف هو الاّ هو، ليس كمثله شيء، وهو

السّميع البصير، لا يحدّ ولا يحسّ[١] ولا يمسّ، ولا تدركه الحواس، ولا يحيط به شيء، لا جسم ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد».

شرح: في هذا الخبر أمور:

أوّلها، انه ـ عليه السّلام ـ لم ينف الرواية صريحاً: فـإمّا لأنّـه اكـتفى في ذلك بالتنزيه، وإمّا لأنّه لم يَروِ عنهم بهذا اللفظ، روى ما يوهم ذلك، فردّ ذلك التوهّم بالتسبيح والتقديس وببراءة أنفسهم عن توهّم ذلك فيهم بل في هشام الّذي هو من خيار أصحابهم، وسيجيء إبطال هذا التوهّم في بيان الجواب بوجوه ستّة.

وثانيها، قد سبق معنى «الصمد» بكثرته، والمراد هنا الّذي ليس بمجوّف، ولعلّه هنا لبيان عدم احتياجه الى الغذاء. وكونه «نوريّاً» لبيان انّه على صفاء الجسمية المحضة من دون مخالطة الأعراض والغواشي الماديّة.

وثالثها، لعلّ المراد «بضرورة معرفته» كونها غير مكتسبة بقرينة قوله: «يمنّ بها على مَن يشاء». ويحتمل أن يكون المراد انّ معرفته ـ أي القول بوجوده ـ فطريةٌ لابدّيّة[٢]، لايخلو أحد منها، كمعرفته بوجود الحياة بل بوجود نفسه مـن دون أن يعلم ما هو، لكن يمن على من يشاء بأن يعرفوه بالصمدانية النورية.

ورابعها، قوله ـ عليه السّلام ـ: «سبحان من لايعلم أحد كيف هـو الّا هـو» إبطال لهذا الرأي، أي الّذي ظنّ على هشام من قوله بالجسميّة ونسبته الى الأئمّة عليهم السّلام، لأنّه إذا كان جسماً وعرف بالجسمية ثبتت الكيفية إذ المعلومية كيفية سيّما بالجسمية الصمدانية النورانية، وكذا الجسمية والصمدية والنورية كلها كيفيات والأئمّة ـ عليهم السّلام ـ ينفون الكيفية وهشام أيضا[٣] قائل بنفي الكيفية، فكيف يقولون بالجسمية كما ظنّ.

---

١. ولا يحسّ: + ولا يجسّ (التوحيد، ص٩٨).

٢. لابدّيّة: لابدّ به م ن د ب.

٣. أيضاً: ـ ب.

وخامساً، قوله[١]: «ليس كمثله شيء» إبطال آخر لهذا التوهُّم، وهو انّ القول بالجسم إثبات للمثل وذلك ظاهر.

وسادسها، قوله: «وهو السميع البصير» إبطال ثالث وهو انّ الجسم انّما يكون إدراكه للشيء ووصوله اليه بالمساس، فلا يكون من حيث هو جسم سميعاً بصيراً، فلو كان شيء نفس الجسم فلا يكون بذاته سميعاً بصيراً. وهؤلاء[٢] الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ يثبتون السمع والبصر بذاته وهشام أيضاً قائل بأنّه سميع بصير بذاته فكيف يقولون بالجسمية كما هو الظاهر.

وسابعها، قوله: «لا يحدّ» إبطال رابع لهذا وهو انّ الجسم محدود، والله تعالى لا يحدّ، فليس بجسم: أمّا انّ الجسم محدود فلأنّه من حيث الصورة ينتهي بالبسيط وهو حدّه، وأمّا من حيث المعنى فلأنّه ينتهي تركبّه في الخارج الى الهيولى والصورة، وفي الذهن الى الجنس والفصل، والى الماهية والوجود، وكلّ ذلك تحديد؛ وأمّا انّه تعالى ليس بمحدود فلأنّ كل محدود بأحد الوجوه فهو محدود، أي مركب من أمر يعدّ أوّلاً، ومن آخر يعدّ ثانياً، فيتقدّمه[٣] جزؤه، فيكون الجزء أولى بالمبدئية وقد سبق ذلك بالبيانات اللّائقة.

وثامنها، قوله: «ولا يحسّ ولا يمسّ ولا يُدرِكه الحواسّ» إبطال خامس، لأنّه لو كان جسماً لكان إدراكه الضروري بالإحساس والمساس وبالجملة، لكان مُدرَكاً بالحواسّ لما قد سبق انّ إدراك الجسم والوصول اليه انّما يكون بالإحساس، وأقلّه إمكان ذلك، وكلّ ما يدرك بالحواس فله كيفيّة، إذ الحواسّ تدرك الأشياء بكيفيّاتها وكلّ ما له كيف فهو مخلوق، إذ الكيف لابدّ له من موضوع قابل، والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلاً والمبدأ الأوّل فاعل محض.

---

١. قوله: + تعالى د.

٢. هؤلاء: هو ب.

٣. فيتقدّمه: فيقدّمه د.

وتاسعها، قوله ـ عليه السّلام ـ: «ولا يحيط به شيء لا جسم ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد» وفي نسخ الكافي[١] « ولا جسم» مع الواو، إبطال سادس؛ وقوله: «لا جسم» بيان للمنفي، وأمّا على رواية الكليني فالأظهر انّه استيناف نفي. أمّا بيان الإبطال فهو انّ «الجسم» إنمّا يحيط به الكميّة وهي الجسم التعليمي، و «الصورة» سواء كانت جوهرية أو عرضية، و «التخطيط »أي تميّز الأعضاء والأجزاء وهو من باب الوضع، وكذا التحديد أي كونه ذا حدٍّ وذا نهايةٍ كالسطوح، والمحاط بالأعراض قابل لها، والقابل لابدّ له من فاعل. ويحتمل أن يكون قوله: «ولا يحيط به شيء» إشارة الى الإبطال السادس وقوله: «ولا جسم» ـ الى آخره، بيان للنتيجة مع إبطال قول هشام بن سالم المنسوب اليه القول بالصورة والتخطيط، وقوله: «ولا تحديد» تكرار لإبطال القول الثاني بلزوم الحدّ فيه أيضاً.

واعلم، انّ هذه الأدلّة كلّها برهانات بالنظر العرفاني، لكنّا قرّرناها على طريقة الجدل، لكونها أسلم من الأنظار، ولأنّ هشاماً ممّن دان بالعقائد المخالفة للجسمية والأُصول المناقضة لها، كما أوضحنا في بيان الأدلّة.

الحديث الخامس

بإسناده عن محمد بن زيد قال جئتُ الى الرضا ـ عليه السّلام ـ أسأله عن التوحيد فأملأ عليّ: الحمد لله فاطر الأشياء إنشاءً، ومبتدعها ابتداءً بقدرته وحكمته، لا من شيء فيبطل الاختراع، ولا لعلّة فلا يصحّ الابتداع، خلق ما شاء كيف شاء، متوحّداً بذلك لإظهار حكمته وحقيقة ربوبيّته.

شرح: «الإملاء» هو أن يقول أحد فيُكتَب عنه، والسؤال عن التوحيد سؤال عن كيفيّة كون الكثرة مستندة الى الواحد، وكيفية كون الصفات المتكثّرة لذات

---

١. الكافي، ج١، ص١٠٤.

واحدة مع تخالف مفهوماتها، وبالجملة، هذا سؤال[١] عن وحدة المبدأ الأوّل مع كثرة صفاته ومجعولاته بحيث لاينثلم وحدته وإن كان بالجهات والاعتبارات، ولهذا أجاب الإمام عليه السّلام بذكر أنحاء الإيجاد، وانّه لايوجب الكثرة أصلاً، ثمّ بتحقيق معاني بعض الصفات على الاجمال لتقاس به البواقي من صفات الكمال.

[المقام الأوّل في أنحاء الإيجاد]

أمّا المقام الأوّل وهو بيان شقوق الإيجاد في هذا الكلام، وسيجيء الكلام في المقام الثاني:

إعلم انّ أهل اللغة لم يفرّقوا بين «الفطر» و «الإنشاء» و «الابتداء» و «الابتداع» فرقاً بيّناً، لكن أهل العقل فرّقوا بينها، فيجب أن تعلم أوّلاً انّ احتمالات الإيجاد كما سيجيء منحصرة في ثلاثة:

أحدها، الإيجاد من لا شيء؛

والثاني، الإيجاد من شيء؛

والثالث، الإيجاد لا من شيء؛

والقسم الأوّل مستحيل بالضرورة وأمّا القسمان الآخران فواقعان: أمّا أوّلهما ففي الموجودات الكائنة عن المادة؛ وأمّا الثالث ففي الحقائق العالية عن الموادّ، العارية عن القوة والاستعداد، وفي النظر الجليل في جميع الوجودات ماديّة أو غيرها بوجه يعرفه الأقلّون.

إذا عرفت هذا فاعلم انّ من هذا الخبر ومن أخبار أخر[٢] تظهر أمور:

الأوّل، «الاختراع» هو الإيجاد لا من شيء ويرادفه «الفَطر» بالفتح و «الإنشاء»

١. هذا سؤال: هذا هو السؤال م ن د ب ر.

٢. أخر: - ب.

واليه أشار ـ عليه السّلام ـ بقوله: «لا من شيء فيبطل الاختراع».

الثاني، انّ «الابتداع» هو الإيجاد لا لعلّة ويرادفه «الابتداء» واليه أشار قوله: «ولا لعلّة فلا يصحّ الابتداع» وعلى هذا يمكن أن يكون الصادر بكلا الاعتبارَيْن شيئاً واحداً وأن يكون شيئان، ويؤيّد الأوّل ما في بعض الأخبار من عدم التفرقة بين «الاختراع» و «الابتداع» وهو الإيجاد لا من شيء ولا لعلة معاً، فلعلّ ذلك باعتبار وحدة الصادر بهما؛ وعلى تقدير التفرقة: «فالاختراع» يتحقق في أوّل الصوادر وهو العقل بمعنى الوجود العقلي للأشياء وهو الإيجاد بمحض الذات من دون اعتبار شيء من صفة وغيرها حتّى العلم، وعدم اعتبار الشيء ليس اعتباراً لعدمه، وهو الذي يحقّ أن يقال فيه انّه إظهار الأيس لا من أيس. وأمّا «الابتداع» فهو يجري في النفس والوجود النفسي للأشياء لأنّها المتسبّبة عن القدرة والعلم والحكمة وليس وجودها لأجل شيء غير ذاتها.

الثالث، «الإيجاد بالمشية» ويقال له «الخلق» وهو إيجاد الطبائع والصور من النفس عن المادة.

الرابع، انّ الخلق بالمشية كما يكون من شيء وعن شيء كذلك يكون لأجل شيء، كما يُشعِر بذلك قوله ـ عليه السّلام ـ «لإظهار حكمته وحقيقة ربوبيّته» وهي الحكمة المستنبطة في المرتبة النفسية.

الخامس، انّ هذه المرتبة الأخيرة يعني الإيجاد بالمشية هي مرتبة الربوبيّة فبالاضطرار يكون[1] المرتبة الفوقانية هي مرتبة الإلهيّة.

السادس، أنّ المراتب مع ترتّبها صادرة عن المبدأ الأوّل تعالى بمعنى انّه الفاعل في كل مرتبة من دون توسّط، كما صرّح ـ عليه السّلام ـ بقوله: «متوحِّداً بذلك».

السابع، انّ العلّة في الخلق الثالث هي تحقق الربوبيّة وإظهار الحكمة المودّعة في

---

١. يكون: لكون ب.

موطن الألوهية وشروق الأنوار العقلية من مشرق الشمس الحقيقية وتلألؤ جواهر الحكمة المودّعة في معدن النفس الكلية. ولا ريب انّ الموجودات المخلوقة بالمشية هي حقيقة الربوبيّة، وحقيقة الربوبيّة ـ أي ما يتحقّق به الربّ ـ يمتنع أن يكون من غيره لأنّه «ربّ إذ لا مربوب»[١] ولا يحتاج في شيء من كمالاته الى غيره، فلا شيء سواه ولا وجود لغيره، بل هو الظاهر بكمالاته الإلهيّة وحقائق الربوبيّة، وهو المتوحِّد بلا شريك في شيء من الذات والصفات والأفعال ومن ذلك ظهر معنى قول مولانا الصادق ـ عليه السّلام ـ في مصباح الشريعة: «العبودية جوهرة كنهها الربوبيّة»[٢] فتبصّرْ؛ وهذا هو المقام الأوّل من المقامين اللّذين أشرنا اليهما آنفاً.

[المقام الثاني في تحقيق مراتب الصفات]

وأمّا المقام الثاني وهو تحقيق مراتب الصفات فأشار الإمام ـ عليه السّلام ـ الى ذلك، بقوله:

لا تَضَبَّطُه العقول ولا تبلغه الأوهام ولا تدركه الأبصار ولا يحيط به مقدار، عجزت دونه العبارة، وكلّت دونه الأبصار، وضلّ فيه تصاريف الصفات، احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور، وعرف بغير رؤية، ووصف بغير صورة، ونعت بغير جسم، لا إله إلّا هو الكبير المتعال.

شرح: «لا تضبّطه» على صيغة المضارع من باب التفعّل بحذف إحدي التائين، إمّا من تضبطّه: إذا أخذه على حبس، وإمّا من تضبَّط الضأن الكلأ: إذ نالت منه[٣]

١. قسم من حديث راجع: التوحيد، ص٥٧؛ بحار، ج ٤، ص٢٨٥.
٢. مصباح الشريعة، باب ١٠٠، في حقيقة العبودية.
٣. منه: – م ن د ب.

شيئاً. ويحتمل أن يكون مضارعاً مجرداً من «ضَبَطَه» كضَرَبَ: إذا حفظه، والأوّل أظهر. وقد سبق الوجه في عدم نيل العقول إيّاه، وعدم بلوغ الأوهام اليه، وعدم إدراك الحواسّ له، في المجلّد الأوّل. وأمّا ذكر ذلك في هذا المقام أي في بيان انّ كثرة الصفات لايضرّ بوحدته تعالى، فوجهه انّه إذا لم يُدرَك[١] ولم تصِل هذه المشاعر اليه فلا يمكن لها توصيفه بشيء، لأنّ كل ما ميّزوه بالعقول والأوهام فهو سبحانه أعلى من ذلك، فهو مردود اليهم، فمن أجل ذلك عجزت دونه العبارة والإشارة، حيث لا تبلغه الحواسّ الباطنة حتّى يعبَّر عنه بمثال أو خيال، وكلَّتْ دونه الأبصار حيث لاتدركه الحواسّ الظاهرة الّتي أقواها البصر، ولا تحيطه[٢] المقدار حتى يمكن أن يراه شبحاً ماثلاً، وضلّ فيه تصاريف الصفات وتوارُدها عليه وصدُقها عليه بوجود مباديها فيه عيناً أو غيره، حيث لا تضبطه العقول ولا تناله، حتى يمكن لها أن يحكم بثبوت معنى فيه، بل غاية مبلغها من العلم أن يحكم بسلب النقائض عنه جلّ شأنه، وإن كانت ممّن سبقت لهم من الله الحسنى، يحكم برجوع[٣] كل صفة الى نفي النقائض منه سبحانه.

وأمّا قوله ـ عليه السّلام ـ: «احتجَبَ بغير حجاب مَحجوبٍ واستَتَر بغير ستر مَستور» فلدفع توهّم أن يكون عدم وصول المدارك اليه انّما يكون لاحتجابه بحجاب لايمكن خرقها إيّاه لتصل اليه، فبيّن ـ عليه السّلام ـ انّه احتجب عن نيل المدارك إيّاه واستَتَر[٤] عن الوصول اليه، لكن احتجابه ليس بمانع من سترٍ[٥] وغيره، بل بكمال ظهوره وشعاع نوره، كما ورد: «يا خَفِيّاً مِنْ فَرطِ الظهور»[٦] و «يا مَن

---

١. لم يدرك: لم تدرك ب.
٢. ولا تحيطه: ولا يحيط به د م.
٣. برجوع: ويرجع م ن ب.
٤. استتر: استقرّ م ن د.
٥. ستر: أستر د.
٦. بحار، ج٥٨، ص١٣، روايت ٨.

احتَجَب بشُعاعِ نورِه»[١] فقوله: «حجابٌ محجوبٌ وستر مستورٌ» جعلهما أستادنا في العلوم الدينية[٢] من الإضافة اللاّميّة، أي الحجاب الذي يكـون للـمحجوب مـن المخلوقين، حيث يكون غيرهم حجاباً لهم، والله سبحانه ليس محجوباً بحجاب هو غيره، إذ كل ما سواه مستهلك لَدَيه، فانٍ عن نفسه وعن ذويه. وجـعلهما بـعض الأفاضل على التوصيف، و «المحجوب» على معنى المفعول. وغاية ما يمكن أن يقال فيه وإن لم يكن من مشرب القائل به: انّ المعنى ما احتجب هو سبحانه بحجاب يكون ذلك الحجاب محجوباً عن الخلق، بل احتجَبَ بخَلقه وهم غير محجوبين عن أنفسهم، وإن كان أكثرهم عن ربّهم لَمحجوبون، وانّهم بلقاء ربّهم كافرون، وهـذا دقيق غاية الدقّة. ويحتمل أن يكون المعنى انّه لو كان حجاب لكان ذلك الحجاب أيضاً كمشاركاته[٣] في الشّيئيّة محجوباً، فيتسلسل، وذلك مستحيل، فـيجب أن لا يكون له حجاب.

وأقول: ذكر الثعالبي[٤] انّ اسم الفاعل قد يكون بمعنى المفعول كماء دافـق، أي مَدفُوق، وذكر أمثلة أُخرى ثمّ قال: وقد يكون اسم المفعول بمعنى الفاعل ومـثّل لذلك بقوله تعالى: ﴿حِجاباً مَسْتوراً﴾، أي ساتراً، فعلى هذا «فالحجاب المحجوب» بمعنى الحجاب الحاجب، «والستر المستور» بمـعنى الستر الساتر، عـلى أن يكـون الوصف للتأكيد مثل «ليل لائل» ونظائره، فالقراءة على الصفة. والمعنى ـ بعد ما يتذكر انّ الحجاب حقيقته الحاجب والمانع ـ انّ الله احـتجب يـعني امـتنع عـن المدارك، وبالجملة، عن الوصول اليه بغير شيء يحجب الأشياء عن الوصول اليه، لأنّ هذا الحاجب أيضاً شيء، فأيّ شيء يحجبه؟ فبقي أن يكون هو المحتجب بذاته

---

١. بحار، ج٩٤، ص٤٠٣.

٢. أي الفيض الكاشاني، في الوافي، باب إحاطته بكل شيء، ص٨٨.

٣. كمشاركاته: لمشاركته د م.

٤. وهو أبو منصور الثعالبي المتوفى ٤٣٠ هـ، في فقه اللّغة القسم الثـاني أي سرّ العـربية، ص٢١٥، من منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

لا بشيء أو[1] المحتجب بالأشياء التي غير حاجبة ومانعة عن الوصول اليه، بل هي الدلائل الموصلة اليه.

وأمّا قوله: «وعرف» الى آخره، فلدفع ما يمكن أن يتوهّم انّه إذا احتجب عن إدراك المدارك وعن توصيفه بوصف لائق، فكيف يتحقّق المعرفة؟ وبأيّ شيء يوصف، فأزال ذلك الوهم:

أمّا الأوّل منه، فبأنّه عرف بغير رؤية وهذا يحتمل معينين: أحدهما، انّ حق معرفته أن يعرف بأنّه غير مرئيّ لا ببصر العين ولا ببصيرة العقل والثاني، انّه معروف عند كل جاهل فضلاً عن العالم، لكن ليست تلك المعرفة مكتسبة بالرؤية العينية أو العقلية وبالجملة، بشيء من المدارك الخلقيّة، بل بتجلّي إلهي ونور ربّاني، كما في الخبر: «انّ الله تجلّى لعباده من غير أن رأوه»[2] وهذا معنى ما ورد انّ المعرفة من صنع الله ليس للعباد فيها صنع[3].

وأمّا الثاني من الوهم، فبأنّه وصف ونعت بغير جسم، أي[4] توصيفه انّما يكون بنفي الصورة عنه سواء كانت صورة عقلية مقدّسة عن المادّة، أو صورة ماديّة جوهرية أو عرضية، وينعت بنفي المادة عنه سواء كانت مادة[5] عقلية أو مادة طبيعيّة. وقوله: «لا إله الاّ الله الكبير المتعال» برهان على استحالة الصورة والمواد[6] عنه مطلقاً، وذلك لوجوب استلزامها للتركّب، والله سبحانه واحد متوحّد، كما هو

---

١. أو: أولو م ن د ب أو أولور.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ١٤٧، ص٢٠٤ من طبع صبحي الصالح وفيه: «فتجلّى لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رأوه بما أراهم من قدرته».

٣. بحار، ج ٥، ص٣٠: «ان المعرفة من صنع الله عزّ وجلّ في القلب مخلوقة، والجحود صنع الله في القلب مخلوقة، وليس للعباد فيها صنع....».

٤. أي: إذ د.

٥. مادة: انية م ب.

٦. المواد: المراد د.

مدلول التهليل، وأكبر من أن يوصف، وتعالى عن التركيب بأنحائه وعن التأليف بأقسامه، فسبحان الله عمّا يشركون!

الحديث السّادس

[تنزيه الله تعالى ردّاً لما روى عن الهشامين في انّه تعالى جسم أو صورة]

بإسناده عن محمّد بن حكيم قال وصفتُ لأبي إبراهيم ـ عليه السّلام ـ قول هشام الجواليقي وحكيتُ له قول هشام بن الحكم انّه جسم فقال: «ان الله لا يشبهه شيء، أيّ فحش أو خناء[1] أعظم ممّن يصف خالق الأشياء بجسم أو صورة أو بخلقه[2] أو بتحديد وأعضاء، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً»!

شرح: قد عرفت وجه الرد والاستدلال من قوله: «انّ الله لا يشبهه شيء» في شرح الحديث الأوّل. وقولُه: «أي فحش» الى آخر الخبر تشديد للردّ والإنكار على القائل. قال صاحب المجمل: «الخنا من الكلام أفحشه»[3] فذكر الخناء بعد الفحش لتمام المبالغة. وقوله: «اعظم ممّن يصف» بتقدير مضاف، أي مِن قول مَن يصف كما هو مذكور في الكافي[4]. وفي ذلك الإنكار دليل آخر على نفي الجسمية عن الله تعالى وتقريره: انّ الله سبحانه خالق الأشياء لوجوب انتهاء سلسلة الوجود اليه عزّ شأنه، والجسم والصورة من جملة الأشياء، فيكون مخلوقاً له تعالى، والله جلّ مجده لايوصف بخلقه، فعلى هذا قوله: «بخلقه» بصيغة المصدر مع الضمير

---

١. خناء: خنى (الكافي؛ ج١، ص١٠٥).

٢. بِخِلْقَةٍ (التوحيد، ص ٩٩).

٣. مجمل اللّغة لأحمد بن فارس اللغوي المتوفى ٣٩٥ هـ، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، بيروت الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ باب الخاء والنون، ج١ ـ ٢، ص٣٠٤.

٤. الكافي، ج١، ص١٠٥: «أعظم من قول من يصف».

الراجع الى الله، ويكون عطفه على اللفظين من قبيل عطف العامّ على الخاصّ للإشارة الى انّ الدليل على ذلك عدم اتّصاف الخالق بخلقه. وقوله: «أو بتحديد وأعضاء» ردّ لزعم من يتوهّم انّه تعالى لو كان جسماً كان هو الجسم الكل، كما ذكرنا في تأويلات مذهب هشام عن بعض الأفاضل: وبيان الردّ: انّه لو كان كذلك لكان له سبحانه حدود وأطراف وأعضاء وذلك تركيب وإمكان، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً!

الحديث السّابع

[ردّ ما نسب الى هشام بن الحكم في جسميّته تعالىٰ]

بإسناده عن محمّد بن زياد قال: سمعتُ يونس بن ظبيان يقول: دخلتُ على أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ فقلتُ له: انّ هشام بن الحكم يقول قولاً عظيماً، الّا انّي اختصر لك أحرُفاً: زعم انّ الله جسم لأنّ الأشياء شيئان جسم وفعل الجسم، فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل ويجوز أن يكون بمعنى الفاعل.

شرح: بناء هذا الوهم يحتمل أن يكون على شيئين:

أحدهما، أن يكون على مذهب السوفسطائية من انّ كل موجود فهو محسوس على ما نقله الشيخ الرئيس في الإشارات[1]. ولا ريب انّه إذا ابتنى على ذلك انحصر الشيء الموجود في الجسم وفعله لأنّه لا محسوس الّا وهو واحد منهما؛

والثاني، انّ هذا القول من هشام بن الحكم للردّ على الجُواليقي[2] حين مناظرته

---

١. الإشارات، النمط الرابع، تنبيه ١، ص٢: «اعلم انّه قد يغلب على أوهام الناس انّ الموجود هو المحسوس...».

٢. في باب هشام بن الحكم، راجع كتاب الشافي في الإمامة للسيّد المرتضى علم الهدى

إيّاه، لا انّه يعتقد ذلك، بدليل انّ الإمام عليه السّلام جمع في الرد بين الجسم والصورة، وذلك لأنّ مذهب الجُواليقي يرجع الى القول بالتعليميات، أي بتجرّد بعض الأبعاد عن المادة الجسمية لأنّ الصورة والتخطيط لايكون الّا في ذي بُعد، فتكون صورة الشُبهة انّ طبيعة المقدار تقتضي أن يكون لشيء، إذ هو مقدار لشيء، فالشيء[1] الّذي يحمل عليه المقادر اشتقاقاً يقبل المقدار، والقابل للمقدار جسم، فلا وجود للمقدار الّا بالجسم، وكلّ ما يقوم[2] بشيء فهو معلول لا محالة إمّا لما يقوم[3] به أو لغيره؛ ولمّا كان قبول الأبعاد للجسم بذاته، فالجسم فاعل له في الجملة، بناءً على انّ اللوازم معلولة للملزومات، سيّما إذا كانت أموراً خارجيّةً، فكان هشام الأول يقول للثاني: انّه إذا كان ولابدّ أن يكون الله تعالى صورة كما زعمتَ، فكونه جسماً ذا صورة أولى من أن يكون صورة محضة، لأنّ الصورة معلولة، ولا يليق بالله سبحانه أن يكن معلولاً، لكن يجوز أن يكون جسماً بمعنى الفاعل؛ ولا يخفى انّ قوله: «ويجوز أن يكون بمعنى الفاعل» ممّا يشعر بهذا التوجيه.

متن: فقال ابو عبدالله ـ عليه السّلام: «ويله، أما علم انّ الجسم محدود متناهٍ والصورة محدودة متناهية؟! فإذا احتمل الحدّ احتمل الزيادة والنقصان، وإذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقاً».

شرح: «الويل»: حلول الشر، وبهاء: الفضيحة، أو هو تفجيع يقال: ويله وويلك وويلي.

اعلم انّ الإمام ـ عليه السّلام ـ سلك في إبطال هذين القولين من الهشامين

← (ج١، ص٨٣ ـ ٨٨، الطبعة الأُولى، بيروت ١٤٠٧هـ) فانّه بالغ في براءة ساحته عن أمثال هذه الآراء السخيفة.

١. فالشيء: أمّا الشيء م ن د ب.

٢. يقوم بشيء: تقوم شيء ب.

٣. يقوم: تقوم ب.

ثلاث طرق:

أوّلها[1]. ما دلّ عليه بقوله: «أما علم» الى قوله: «كان مخلوقاً» وحاصل هذا الردّ إبطال كونه جسماً أو صورة وتقريره: انّه إذا كان جسماً أو صورة كان محدوداً متناهياً، وإذا كان محدودا متناهي كان محتملاً للزيادة والنقصان، وكلّ ما يحتمل ذلك يكون مخلوقاً؛

أمّا استلزام الجسم والصورة للحد والتناهي فلأنّ الجسم ينتهي ببسيطه، وهو بالخط، وهو بالنقطة، ولأنّه قابل لفرض الأبعاد، ولأنّه يُفرَض فيه جزء دون جزء، وذلك حدّ هذا بحسب الظاهر، وأمّا بحسب الحقيقة فلأنّه ينتهي في التركيب الخارجي الى المادة والصورة، وفي التركيب العقلي الى الأجناس والفصول والى الماهية والوجود؛

أمّا التناهي فلأنّه لو كان غير متناه لم يحتمل الزيادة والنقيصة؛ أمّا الزيادة فلأنّ إمكان الزيادة في المقدار المتصل يأبى عن اللّانهاية، كما تشهد به الفطرة السليمة، وأمّا النقيصة فلأنّه إذا أُفرِز منه قطعة: فإمّا أن لا يصدق عليه الجسم فذلك أفحش القول، وإمّا أن يصدق فيبطل اللّاتناهي؛

وأمّا الصورة فلأنّ تميّز الأعضاء عن بعض يستلزم التحديد، ومن البيّن انّ الشكل والتحديد من لوازم التناهي، فما لم يكن متناهياً لم يتحقّق الصورة؛

وأمّا استلزام الحدّ والتناهي للزيادة والنقصان فذلك ظاهر، لأنّ وجود الحدّ من لوازم الكميّة، ومن خواصّ الكمّ قبول الزيادة والنقصان؛

وأمّا استلزام الزيادة والنقصان للمخلوقيّة فلأنّ الاحتمال والقبول لابدّ له من فاعل بالضرورة.

واعلم انّ الإمام عليه السّلام جعل الحدّ والتناهي لازماً أوّل للكمّ، وجعل

---

١. أوّلها: أوّله م ن د.

الزيادة والنقصان من اللوازم الثّواني، وذلك لأنّ فرض الحد من فصول الكمّ، وما لم يثبت التناهي لا يثبت سائر اللّوازم، إذ الزيادة والنقصان من فروع التناهي، وكذا المساوات واللّامساوات، كما ليس بخافٍ على المتدرّب في المعقولات.

متن: قال: قلتُ: فما أقول؟ قال: لا جسم ولا صورة وهو مجسِّم الأجسام ومصوِّر الصور لم يتجزّء ولم يتناه ولم يتزايد ولم يتناقص.

شرح: هذا بيان الطريق الثّاني في الإبطال، وتقريره: منع الحصر في قوله: «الأشياء شيئان» ببيان قسم ثالث وهو أن يكون لا جسماً ولا فعل جسم لأنّه لم يقعا في طرفَي النقيض، بل هو فاعل الجسم والصورة الّتي زعم انّها فعل الجسم، ومن البيّن انّ مجسِّم[1] الجسم ـ أي جاعله جسماً بالجعل البسيط ـ يمتنع أن يكون جسماً، والّا يلزم أن يكون فاعلاً لنفسه بناء على ما هو الحق من انّ الجعل للطبيعة أوّلاً، وللأفراد بالعرض، وكذا القول في الصورة؛ ثمّ نفى ـ عليه السّلام ـ لوازم الجسم عن الله تعالى من انّه لايقبل التجزّي ولا التّناهي ولا الزيادة ولا النقصان، وقد سبق ذلك بالبيانات اللائقة في المجلّد الأوّل.

واعلم انّ قوله: «لم يتجزّأ» يشعر باتّصال الجسم، لأنّ قبول التجزئة انّما يكون لما ليس له جزء بالفعل.

متن: لو كان كما يقول لم يكن بين الخالق والمخلوق فرقٌ، ولا بين المنشئ والمنشأ، لكنّه هو المنشئ فرقٌ بين من جسَّمه وصوَّره وأنشأه إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئاً.

شرح: هذا هو الطريق الثالث في الردّ. قوله: «كما يقول» أي كما يقوله هشام من انّ الله جسم وفي نسخ الكافي[2]: «كما يقولون» بصيغة الجمع، أي كما يقوله الهشامان من الجسم والصورة، وكلّ من يقول باشتراك شيء مع الله في معنى من المعاني.

---

١. مجسّم: يجسم ن.

٢. الكافي، ج١، ص١٠٦.

وذلك لعموم الدليل الّذي ذكره ـ عليه السّلام ـ وتقريره: انّه لاشكّ في كون بعض الأشياء جسماً وبعضها مصوّرة[1]، فلو كان الخالق جسماً أو صورةً تَشارَك الأجسام والصورة في الحقيقة المشتركة، فكونه فاعلاً لهذا الجسم وتلك الصورة ترجيحٌ بلا مرجِّح أصلاً، لكنّه هو المنشيء بالاتّفاق منّا ومن الخصم، فلا يكون جسماً ولا صورة. ثمّ لمّا كان مظنة سؤال وهو أن يقول أحدٌ: ربّما كان الترجيح لأجل خصوصية زائدة على الجسمية، بها يصير بعض الأجسام فاعلاً لبعض، أجاب ـ عليه السّلام ـ بقوله أخيراً: «فرق بين مَن جسّمه» الى آخره. وذلك فائدة جليلة هي من مقررات أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ في الخطب والأخبار، وقلّ من أهل العلم من تفطّن بها في بياناتهم ـ عليهم السّلام ـ وهي انّ المعلول يمتنع أن يشارك العلّة في الطبيعة النوعية والجنس القريب، بمعنى انّ الفرد من نوع يمتنع أن يكون علّة لفرد آخر من ذلك النوع، وكذلك لايجوز نوع من طبيعة جنسية علة لنوع آخر تحت ذلك الجنس، وذلك على ما هو الحقّ من جعل الماهيّات جعلاً بسيطاً، وانّ جعل الحقيقة النوعيّة انّما هي بجعل جنسه، إذ الذاتي المقول في جواب «ما الحقيقة»؟ انّما هو الجنس، وأمّا الفصل فهو مقول في طريق «ما هو»؟ وفي جواب «أيّ شيء هو»؟ فهو من قبيل التوابع، والجعل يتعلّق به بالعرض؛ فعلى هذا إذا كان فرد من نوع أو من جنس علّة لماثله أو مجانسه لزم أن يكون علة لنفسه. إذا عرفت هذا فقوله ـ عليه السّلام ـ : «فرق بين مَن جَسَّمَه» مرفوع على الابتداء لدلالة تنكيره على التعظيم، والموصول إشارة الى «الله»، والضمير المرفوع في الأفعال الثلاثة يرجع اليه تعالى، والضمائر المنصوبة يرجع الى «الجسم» المحذوف مع لفظة «بين» لدلالة «جسَّمَه» عليه، والتقدير: «فرق عظيم بين الجسم وبين[2] جعل الجسم جسماً، وكذا ضمير[3] «صوّره» و «أنشأه» يعود الى «الجسم» لأنّ الصورة انّما

---

۱. مصوّرة: صورة د.

۲. وبين: + من ب.

۳. ضمير: + المنصوبة في د.

هي للجسم كما بينّا سابقاً.

وتقرير الجواب: انّ الله جاعل هذا الجسم الّذي عندنا، فيكونان تحت طبيعة الجنس سواء كانت طبيعة نوعية أو جسمية كذا، وكذا هو فاعل هذه الصورة الّتي عندنا، فيشترك معه في حقيقة الصورة فكيف يكون علّة لهذه الطبيعة. وقوله: «أنشأه» وإن كان الضمير الى الجسم، لكنّه لبيان العموم أي كلّ ما أنشأه الله من الحقائق الموجودة والأشياء العالية والسافلة فلا ينبغي له تعالى أن يشترك معها في كلّ ما يعطيها ويتعلّق به جعله تعالى.

وقوله: «إذ كان لايشبهه شيء» الى آخر الخبر، تأكيد لهذا المدّعى وتشييد لذلك المعنى بذكر مفسدة أخرى، وهي انّ اشتراكه تعالى في هذه الحقائق المجعولة له جلّ وعلا يوجب أن يشبه هو شيئاً وأن يشبهه شيء، وهو سبحانه منزّه عن الشريك والشبيه. وأمّا وجه التكرار في قوله: «لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئاً» فيشبه أن يكون المراد من الأوّل[1] انّه ليس تحت حقيقة من الحقائق الكلية حتّى إذا أوجد شيئاً من تلك الحقائق تكون أفرادها المجعولة مشابهة لله تعالى؛ والمراد من الثّاني انّه سبحانه لاينتقل من حال الى حال حتّى يكون مشابهاً للطبائع الّتي تحت تلك الحالات، ويحتمل أن يكون الأوّل ردّاً على النصارى، والثّانية على اليهود، كما ذكر صاحب الملل والنحل[2] من انّ النصارى شبّهت الخلق بالخالق، واليهود شبهت الخالق بالخلق. أقول: وذلك لأنّ الطائفة الأولى قالت: ﴿انّ الله هو المسيح﴾ وقالتْ أيضاً: ﴿المسيح ٱبن الله﴾ فقد وقع منهم التشبيهين، وأمّا الثانية فقالوا: ﴿عزير ٱبن الله﴾ فقد شبّهوا الخالق بأنفسهم، حيث أثبتوا له الابن فاختصّت الأولى بالأوّل واكتفت الثانية بالثاني.

---

١. الأوّل: + انّه الأوّل م ن د.

٢. الملل والنحل، ج١، ص٢٠٣ ـ ٢٠٤.

الحديث الثّامن

[ردُّ مانسب الى هشام بن الحكم مِن زَعمِه انّ الله جسم]

بإسناده عن الحسن بن عبدالرحمن الجُماني[1] قال: قلتُ لأبي الحسن موسى بن جعفر ـ عليهما السّلام ـ انّ هشام بن الحكم زعم انّ الله جسم، ليس كمثله شيء، عالم، سميع، بصير، قادر، متكلّم، ناطق، والكلام والقدرة والعلم تجري مجرىً واحداً ليس شيء منها مخلوقاً. فقال: «قاتله الله! أما علم انّ الجسم محدود، والكلام غير المتكلِّم، معاذ الله وأبرء الى الله من هذا القول! لا جسم ولا صورة ولا تحديد، وكلّ شيء سواه مخلوق، وانّما تكون الأشياء بإرادته ومشيّته من غير كلام، ولا تردّدٍ في نَفَس، ولا نطق بلسان».

شرح: «الجماني» نسبة الى «الجُمان» بضمّ الجيم وتخفيف الميم، وهو اللؤلؤ.

نسب الراوي الى هشام اموراً:

أحدها، انّ الله جسم ليس كمثله شيء؛

الثّاني، انّه متكلم وانّ الكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحداً على معنى انّه ليس شيء منها مخلوقاً. وهذا الأخير يحتمل معينين: أحدهما، كما هو المنقول عن هشام انّ العلم والقدرة والكلام صفات أفعال، لا تكون قبل الإيجاد فتكون حادثة، وإن لم تكن مخلوقة؛ وثانيهما، انّ الكلام مثل القدرة والعلم من الصفات الذّاتية.

الثالث، انّه يقول انّ الله تعالى ناطق كما انّ الإنسان ناطق.

وقول الإمام ـ عليه السّلام ـ : «قاتله الله» إبطال للأقوال الثلاثة. ولا ينافي ذلك

---

١. الجُماني: الحمّاني (التوحيد، ص ١٠٠).

أن تكون تلك اللفظة استعملت مجازاً في الترحّم عليه، كما يقوله الوالد لولده، لأنّ الإبطال انّما تعلق بهذا القول، لا بأنّه قول هشام، كما يشعر بذلك قوله ـ عليه السّلام ـ: «معاذ الله وأبرء الى الله من هذا القول» ولم يقل: «من صاحب ذلك القول». وقوله ـ عليه السّلام ـ: «أما علم انّ الجسم محدود» إبطال للأمر الأوّل؛ وقوله: «والكلام غير المتكلم» إبطال للأمر الثّاني؛ وقوله: «لا جسم ولا صورة» تأكيد لإبطال الأمر الأوّل؛ وقوله: «وكلّ شيء سواه» تأكيد لإبطال الأمر الثّاني؛ ويمكن أن يكون كبرى لدليل آخر، صغراه محذوف بقرينة الدليل الأوّل؛ وقوله: «وانّما يكون الأشياء» الى آخر الخبر، إبطال للأمر الثالث.

أمّا بطلان الرأي الأوّل فقد سبق بيانه مستوفى؛

وأمّا بيان إبطال القول الثّاني على كلَي[1] الاحتمالين، فمن طريقَين: **أمّا الاحتمال الأوّل** وهو أن يكون العلم والقدرة مثل الكلام بأن يكون الكل مع الفعل لا قبله، **فمن الطريق الأوّل** نقول: انّ الكلام غير المتكلّم لأنّ المتكلّم: إمّا بمعنى من يوجِد الكلام بناء على كون الكلام عبارة عن الألفاظ والعبارات سواء كانت ألفاظاً سافلة صوتيّة أو عالية حقيقية، فهذا المعنى غير المتكلّم بالضرورة، وإمّا بمعنى من يقوم به الكلام بناء على «الكلام النفسي»، فمن الواضح أيضاً انّ هذا المعنى غير المتكلّم، إذ القائم بالشيء غيره لا محالة؛ وأيضاً، هذه الكلمات انّما تلقى[2] في كسوة الألفاظ الى الغير فكيف تكون عين المتكلم، وإمّا بمعنى من يقوي على الكلام، فالقويّ على الشيء غير الشيء، فلو كان العلم والقدرة مثل الكلام لكانا غير العالم والقادر، فيكون الله سبحانه عالماً بعلم، فيحتاج في صفة كمالِهِ الى غيره؛ **ومن الطريق الثّاني**: لو كان العلم والقدرة يجري مجرى الكلام، ومن البيّن انّ الكلام غير المتكلم فيكون العلم والقدرة غير الله تعالى، وكلّ ما سواه سبحانه مخلوق لامتناع تعدد المبادي القديمة واستحالة الشريك، فيكون العلم والقدرة مخلوقَينْ، ويمتنع

---

١. كلي: كلّ ب.

٢. تلقّ: يلق ر.

اتّصاف الخالق بخلقه، فلا يجوز اتّصافه بالعلم والقدرة؛ **وأمّا الاحتمال الثّاني** وهو أن يكون الكلام مثل العلم والقدرة من الصفات الذّاتيّة، **فمن الطريق الأول**[1]: نقول: ان الكلام غير المتكلم بالبيان الذي قلنا، فلا يمكن أن يكون مثل العلم والقدرة، **ومن الطريق الثّاني**: إذا كان الكلام غير المتكلم الذي هو الله سبحانه كان مخلوقاً، لأنّ ما سواه مخلوق، فلا يكون مثل العلم والقدرة لأنّهما ليسا بمخلوقين.

وأمّا بيان إبطال القول الثالث وهو أن يتّصف الباريَ جلّ جلاله بالنطق، فتقرير الرأي: انّ الله تعالى يقول: ﴿انّما قولُنا لشيءٍ إذا أَرَدْناهُ أَنْ نقولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ وقول «كُنْ» هو النطق به، فيكون ناطقاً. وتقرير الجواب: انّه لا يجوز النطق على الله تعالى لأنّ الناطق عبارة عمّن ينطق بكلام ويتلفّظ به: أمّا النطق الظاهري، فيحتاج الى تردّد النَفَس أي التنفّس بالهواء، والى التنطق والتلفظ باللّسان وأمّا النطق المعنوي، فهو انّما يحدث عند إرادة شيء لم يكن بعد فيعقِب السكوتَ وذلك يوجب تجدّد حال في المبدأ الأوّل تعالى؛ وأيضاً، النطق نفسه يوجب تجدّد الأحوال، إذ لاينفكّ عن ترتّب الألفاظ والكلمات ـ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً ـ فوجود الأشياء عنه بقول «كُنْ» عبارة عن كونها موجودةً بالأمر الإرادي صادرةً عن مشيته سبحانه لا غير.

الحديث التّاسع

[تنزيه الله تعالى ردّاً لِمَن زعم انّ الله جسم أو صورة]

عن سهل بن زياد عن إبراهيم بن محمد الهمداني قال: كتبتُ الى الرجل ـ يعني أبا الحسن ـ عليه السّلام ـ انّ مَنْ قبلنا من مواليك قد اختلفوا في التوحيد: فمنهم مَنْ يقولُ: جسم، ومنهم من يقولُ: صورة. فكتب ـ عليه السّلام ـ بخطّه: «سبحانَ مَنْ لا يُحَدّ ولا

---

١. الأوّل: + انّه د م.

يُوصَف، ليس كمثله شيء، وهو السميع العليم» أو قال: «البصير».

شرح: «الرجل» كناية عن الكاظم ـ عليه السّلام ـ والتعبير عنه بذلك قد شاع في زمانه ـ عليه السّلام ـ للتقية. فقوله: «يعني «أبا الحسن» من كلام سهل ابن زياد، وكذا الترديد في «العليم» و «البصير» منه. قوله: «في التوحيد»، أي في القول في الواحد الحق.

أبطل ـ عليه السّلام ـ في هذا الكلام القول بالجسم والصورة بأربعة طرق:

الأوّل، لزوم الحد وقد مضى بيانه؛

الثّاني، لزوم الوصف لأنّ طبيعة الجسم والصورة تقبل الوصف، والله سبحانه لا يوصف، إذ الوصف جهة الكيفية، وهي توجب في موصوفها القبول[1] وهو تعالى فاعل محض؛

الثالث، لزوم المماثلة والله سبحانه ليس كمثله شيء وقد سبق أيضاً؛

الرابع، انّ الجسم والصورة ليسا بسميع ولا بصير بالذات، والله سبحانه سميع بصير بذاته، فليس بجسم ولا صورة؛ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

الحديث العاشر

[بيان مذاهب الناس في التوحيد وإشارة الى المذهب الحقّ]

بإسناده عن هشام بن إبراهيم قال: قال العباسي: قلتُ له ـ يعني أبا الحسن عليه السّلام ـ جُعِلتُ فداك! أمرني بعض مواليك أن أسألك عن مسألة. قال: «ومَنْ هُوَ؟» قلتُ: الحسين بن سهل. قال: «وفي أيّ شيء المسألة؟» قال: قلتُ: في التوحيد. قال: «وأيّ شيء من

١. القبول: قبول ب.

التوحيد؟» قلتُ: يسألك عن الله جسم أو لا جسم.

شرح: العبّاسي هو الّذي في خبرٍ من الزنادقة، كان في زمن الرضا ـ عليه السّلام ـ فالمراد بأبي الحسن ـ عليه السّلام ـ لعله مولانا الرضا صلوات الله عليه. وكأنّ الأمر في التوحيد دائر بين هذا الرجل وأضرابه في انّه جسم أو صورة، فإذا نفى أحدهما تعيّن الآخر، كما ظهر سابقاً من استدلال هشام على بطلان الصورة ليثبت الجسمية، وكما يظهر من الأخبار السابقة من قولهم عليهم السّلام بنفي الجسم والصورة معا، وقلّما ينفرد أحدهما بالذكر، ولهذا احتال الرجل في السؤال فقال: جسم أو لا جسم ظنّاً منه انّ الإمام ـ عليه السّلام ـ يقول انّه لا جسم، فيروي عنه القول بالصورة فاطّلع الإمام ـ عليه السّلام ـ على مقصوده وأجاب بنفي التشبيه مطلقاً كما ستطّلع عليه.

متن: قال: فقال لي: «انّ للناس في التوحيد ثلاث مذاهب: مذهب إثبات بتشبيه، ومذهب النفي، ومذهب إثبات بلا تشبيه. فمذهب الإثبات بتشبيه لا يجوز، ومذهب النفي لايجوز، والطريق في المذهب الثالث وهو إثبات بلا تشبيه».

شرح: أجاب الإمام ـ عليه السّلام ـ عن السؤال بتمهيد هذه الضابطة الحاصرة للمذاهب الباطلة والحقّة، ليختار ماهو الحقّ إن كان من طلاّب الحق، والاّ فلا يمكنه أن يتقوّل على الإمام بعض ما ينسبه أهل الجهل بهم ـ عليهم السّلام ـ من القول بالجسم أو الصورة، ومن البيّن انّ الحصر حاصر لكون ذهاب الآراء إمّا الى النفي المطلق بأن لا يعتقد بوجود الواحد الحق كالطبيعيين والملاحدة ومن يسير بسيرتهم، وإمّا الى الإثبات المطلق؛ والمثبتين أيضاً على نحوين: إمّا أن يقولوا بالإثبات مع التشبيه سواء كان تشبيه الخلق بالخلق، أو الخلق بالخالق كاليهود والنصارى والمشبّهة، سواء في ذلك التشبيه في الذات أو الصفات أو الأفعال، وإمّا أن يقولوا بالإثبات بلا تشبيه، وهو الحقّ، لبطلان الأوّلَيْن.

الحديث الحادي عشر

[في انّه لايجوز إعطاء الزكاة لمن قال بجسميّته تعالى وكذا لايجوز الصلاة وراءه]

بإسناده عن بعض أصحابنا عن الطيّب ـ يعني عليّ بن محمد ـ وعن أبي جعفر الجواد ـ عليهما السّلام ـ انّهما قالا: «من قال بالجسم فلا تعطوه من الزكاة ولا تصلّوا وراءه».

شرح: لعلّ الوجه في تقديم ذكر الابن على الأب في الإمامين انّ الراوي أراد أن يذكر الخبر عن الإبن ثمّ تذكّر انّه سمع من الأب أيضاً، فذكره ثانياً، أو انّه ظنّ انّ الموضع مظنّة التقيّة فلذلك عبّر عن الابن بـ«الطيّب» ثمّ تفطّن بعدمها فذكر الأب بالإسم والكنية. وقوله: «يعني» من كلام بعض الأصحاب أو من تأخّر عنه والظاهر من هذا الخبر هدم إيمان مَن قال بالجسم صريحاً بل عدم اسلامه، لكنّ الأمر مشكل فيمَن قال بشيء يوجب الجسميّة كالقول بأنّ الله فوق السماوات، وانّه جالس على العرش، أو انّ الأزل ظرف لوجوده، أو الزمان ينتهي اليه على معنى انّ بينه وبين العالم زمان موهوم يبتدئ منه وينتهي الى أول وجود العالم، أو انّ الزمان منتزع من بقائه جلّ شأنه، وغير ذلك من أقوال العادلين بالله وبصفاته، هل يجري فيه ذلك الحكم أم لا؟ الأقوى جريانه، ويمكن أن يتفاوت ذلك باختلاف المأمومين والمعطين للزكاة؛ والله أعلم.

الحديث الثّاني عشر

[في التّوحيد]

بإسناده عن محمد بن القاشاني قال: كتبت اليه ـ عليه السّلام ـ انّه

من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد قال: فكتب ـ عليه السّلام ـ: «سبحان من لايُحَدُّ ولا يوصف ليس كمثله شيء وهو السميع البصير».

الحديث الثّالث عشر

[في التّوحيد]

بإسناده عن بشر بن بشار النيسابوري عن سهل بن زياد قال كتبت الى أبي الحسن ـ عليه السّلام ـ انّ مَن قَبْلَنا قد اختلفوا في التوحيد: منهم مَن يقول جسم، ومنهم من يقول صورة، فكتب ـ عليه السّلام ـ سبحان مَن لايحدّ ولا يوصف ولا يشبهه شيء، وليس كمثله شيء، وهو السميع البصير.

شرح: هذان الخبران كخبر الهمداني وقد سبق الكلام فيه، والخبر الأوّل مضمر، والمراد أبو الحسن الأول، ـ عليه السّلام ـ والضمير في قوله: «انّه» للشأن.

الحديث الرّابع عشر

[في التّوحيد]

بإسناده عن سهل بن زياد قال: كتبتُ الى أبي محمد ـ عليه السّلام ـ سنة خمس وخمسين ومائتين: قد اختلف يا سيّدي أصحابنا في التوحيد: فمنهم مَن يقول: هو صورة، فإن رأيت يا سيّدي أن تعلّمني مِن ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه، فعلتَ متطوّلاً على عبدك.

شرح: «أن تعلّمني» مفعول «رأيتَ» وكلمة «ما» موصوفة، و «ذلك» إشارة الى التوحيد و «فعلت» بالفاء والعين جزاء الشرط، أي إن رأيت تعليمَك من التوحيد

شيئاً أقفُ، فعلتَ ذلك حين ما كنت متطوّلاً. وفي أكثر النسخ «فـقُلتَ» بـصيغة الخطاب والفاء، فيكون جزاء الشرط محذوفاً، إذ لايجوز دخول الفاء في الجزاء مع كونه فعلاً ماضياً، ويكون قوله: «فقلت متطوّلاً» دليلاً على الجزاء.

متن: فوقع بخطّه ـ عليه السّلام ـ سألتَ عن التوحيد وهذا عنكم معزول، الله تعالى واحدٌ أحدٌ صمَدٌ لَمْ يَلِد وَلَمْ يُولَدْ ولَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً اَحَدٌ، خالقٌ وليس بمخلوق، تبارك وتعالى ما يشـاء مـن الأجسـام وغير ذلك، ويُصوّر ما يشاء وليس بمصوّر، جلّ ثـناؤه وتـقدست أسماؤه، وتعالى عن أن يكون له شبه، هو لا غيره، ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير.

شرح: يقال: «عَزَلَه، يعزله» من باب ضَرَبَ، فاعتزل: نحّاه جانباً فتنحّى، ومنه «المعزل» للمكان البعيد. ومعنى قوله: «وهذا عنكم معزول» أي مبعّد عنكم علم التوحيد، لأنّ شاهق المعرفة أشمخ من أن يطير اليه كلّ طائر، وطـريق التـوحيد أصعب من أن يسير اليه كل سائر، ونعمّا قيل[١]: «جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعةً لكلّ وارد، أو يطّلع عليه الاّ واحد بعد واحد» ثمّ انّه ـ عليه السّلام ـ بيّن التوحيد الحقيقي الخاص بذكر معارف سورة الإخلاص وقد سبق تفسيرها وبيان أسرارها. وممّا يجب أن يعلم ها هنا قول الإمام: «واحدٌ أحدٌ» إشارة الى انّ السورة المباركة انّما تدل على الواحديّة والأحديّة معاً، وقد مضى بـيان ذلك مسـتقصى. وقوله ـ عليه السّلام ـ: «خالق وليس بمخلوق» بدون العاطف مشعِر بأنّ ذلك هو اللاّزم من كونه واحداً أحداً، الى آخر السورة فيكون استيناف بيان.

ويحتمل أن يكون مع ذلك تفريعاً على خلاف اللّفّ مع النّشر فـقوله ـ عـليه السّلام ـ: «خالق و ـ ليس بمخلوق ويصور ما يشاء وليس بمصوّر» يتفرّع على قوله: «ولم يولد». وقوله ـ عليه السّلام ـ: «تعالى عن أن يكون له شبه» يتسبّب

---

١. القائل هو ابن سينا في آخر النمط التاسع من الإشارات والتنبيهات.

عن قوله: «ولم يكن له كفُواً اَحدٌ». وقوله: «هو لا غيره» يلزم من قوله: «لم يلد». وقوله: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» يترتّب على قوله: «صمد» والكلّ من لوازم الواحديّة والأحديّة الصِّرفة.

وتفصيل هذا الإجمال: انّه قد ثبت انتهاء سلسلة الوجود الى واحد محض هو خالق الكثرة، فإذا كان واحداً محضاً فلا كثرة فيه بجهة من الجهات، وكان أوّل كل شيء، فلو كان مولوداً لم يكن واحداً محضاً وأوّل كل شيء، ولو كان مخلوقاً لم يكن أيضاً واحداً وأوّلاً، وقد فرض كذلك، وإذا كان خالقاً فلو كان جسماً فكان مخلوقاً، لأنّ الطبيعة الجسمية طبيعة مجعولة، وهو تعالى خالق ليس بمخلوق وكذا حكم الصورة.

وأمّا التفريع الثاني، فهو انّه ليس له تعالى مكافئ فلو كان جسماً أو صورة لكان مشابهاً للأجسام والصور، فتتركّب ذاته سواء قيل بذاتية الجسم والصورة له وهو ظاهر أو بعرضيّتهما له إذ العرض العام يجب أن يستند الى الذاتي العام.

وأمّا التفريع الثالث، فهو إذا لم يلد ولم يولد ولم يخرج منه شيء، وكذا لم يخرج من حيطته وسلطانه ضوء وفيء، فكلّ ما سواه هالِك، فليس بالحقيقة غيره في الوجود.

وأمّا التفريع الرابع، فانّ الصمد ما ليس بمجوّف وكلّ ما سوى الواحد الحق فهو مجوّف بمعنى انّه معدوم يرى موجوداً، إذ لا ذات لما سواه الّا به، فكلّ شيء بالنظر الى ذاته ليسٌ وبالنظر الى موجده أيسٌ، فهو من حيث ظاهره المرئيّ موجود ومن حيث باطنه معدوم، فهو أجوف معتمل، فالله سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وهو الّذي يعطي السمع و البصر ويهب العلوم والقُدَر، كما ورد: «هل هو عالم قادر الّا انّه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين»[1] وقد سبق منّا في قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ انّه يحتمل كون «ليس» تامّة، كما جوّز ذلك بعض النحويين، والمعنى انّه ليس شيء كما ليس مثله، فعلى هذا يكون بياناً لقوله عليه

١. أشرنا الى مأخذه سابقاً.

السّلام. «هو لا غيره».

وأمّا التفريع الخامس، وهو انّ الكل من لوازم الواحدية والأحدية فقد قرع سمعك كثيراً ما يليق أن يكون بياناً لذلك ـ والله الهادي ـ وبالجملة هذا الخبر كالتفسير لسورة التوحيد مع إفادته نفي الجسمية والصورية، فتبصّر.

الحديث الخامس عشر

[المذهب الصحيح في التّوحيد]

بإسناده عن عبدالرحيم القصير قال: كتبتُ على يدي عبدالملك بن أعين الى أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ بمسائل فيها: أخبِرْني عن الله عزّ وجلّ هل يوصف بالصورة وبالتخطيط؟ فإن رأيتَ ـ جعلني الله فداك ـ أن تكتب اليّ بالمذهب الصحيح من التوحيد. فكتب على يدي عبدالملك بن أعين: «سألتَ ـ يرحمك الله ـ عن التوحيد وما ذهب اليه مَن قبلك، فتعالى الله الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، تعالى الله عمّا يصفه الواصفون المشبِّهون اللهَ بخلقه المفترون على الله.

شرح: أي كتبتُ واضعاً ذلك المكتوب على يدي عبدالملك ليوصله الى أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ. وجزاء الشرط لقوله: «فإن رأيتَ» محذوف، أي إن رأيتَ أن تكتب ذلك فعلتَ للهداية والإرشاد.

أبطل عليه السّلام بهذا الكلام القول بالصورة ثمّ بيّن المذهب الصحيح في التوحيد بقوله بعد ذلك: «واعلمْ» وكلمة «الله» في قوله: «المشبّهون الله» منصوب على المفعولية. وصورة الإبطال واضح ممّا سبق.

متن: واعلم ـ رحمك الله ـ انّ المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به

القرآن من صفات الله عزّ وجلّ، فانفِ عن الله البطلان والتشبيه، فلا نفي ولا تشبيه، هو الله الثابت الموجود تعالى الله عمّا يصفه الواصفون ولا تَعْدُ القرآنَ فَتَضِلَّ بعد البيان.

شرح: لمّا كان الكلام في التوحيد فرْعَ إثبات وجوده وهو باب التوحيد، وإثبات وجوده مُدرَك بضرورة العقل، لوجوب ترجيح الممكن بأحد الحكمين؛ وأمّا الأوصاف فلا سبيل للعقل الى معناهانعم انّما يمكن للعقل بأن يحكم في الصفات الكمالية بأنّه متّصف بأشرف طرفَي النقيض على نحو أعلى وأشرف مطابقاً للنقل. وذلك أيضاً عندما وصل اليه بالنقل صحة إطلاق ذلك الوصف عليه تعالى، كما انّه قد ورد صحة إطلاق «السميع» و «البصير» بالمعنى الّذي يليق بذلك الجناب دون أخواتهما من الذائق واللّامس والشامّ؛ فلا ينبغي أن يتعرض العاقل للكلام في التوحيد الّا بخبر من عندالله، ومع إتيان الأخبار ينبغي أن يحكم بجهل ذلك الحكم اليه لجهله به تعالى، بل يؤمن على ما قاله ويُقرّ بتلك الأوصاف له من دون تعمّل من نفسه، فانّ الدليل انّما قام على ثبوت وجوده ونفي التشبيه شرعاً وعقلاً ولهذا أجاب الامام ـ عليه السّلام ـ بأن يعتقد في الصفات بما نزل به القرآن من غير تصرّف فيه، بل يعتقد به على ما نزل، بعد علمه بأنّ الله هو الثابت الموجود المتعالي عمّا يصفه الواصفون والخائضون وذلك بغير علم من الله ونور منه.

ثمّ أكّد تلك الوصية بقوله: «ولا تَعْدُ القرآن» أي لا تتجاوز عنه بعد ما بيّنّا لك وهديناك الى طريق نجاتك، والّا فتصير ضالاً هالكاً بعد ما بيّن الله لك الطريق وهداك اليه أئمة أهل التحقيق. هذا، لكن الموحّدون المكتحلون بنور الإيمان الزائد على نور العقل، وهو انّما يكون عن عناية إلهيّة وسابقة أزلية فقد كشف الله عن بصائرهم بذلك النور بأن تَعَرَّفهم[1] نعوت ذاته الغنية عن العالمين من الألوهيّة وما

---

١. تعرّفهم: يعرّفهم س.

يتبعها من حقائق الأسماء والصفات، وتعَرِّفَهم[١] أحديّة نفسه وأحديّة كل موجود الذي بها يتميّز عن غيره من دون تشريك وتشبيه، فهم على بيّنة من ربّهم ﴿ونُورُهُمْ يسعىٰ بَيْنَ أيديهِمْ﴾.

الحديث السّادس عشر

[تنزيه الله تعالى عن الجسم والصورة]

بإسناده عن سهل بن زياد، عن بعض أصحابه قال: كتبتُ الى أبي الحسن ـ عليه السّلام ـ أسأله عن الجسم والصورة؛ فكتب: «سبحان من ليس كمثله شيء، لا جسم ولا صورة».

الحديث السّابع عشر

[تنزيه الله تعالى بأنّه لا جسم ولا صورة]

بإسناده عن حمزة بن محمد قال كتبت الى أبي الحسن ـ عليه السّلام ـ أسأله عن الجسم والصورة فكتب: «سبحان من ليس كمثله شيء، لا جسم ولا صورة».

شرح: هذا الخبر لعلّه هو الخبر الأوّل، إذ الراوي في كلَيْهما سهل بن زياد، لكنّ الأوّل عن بعض الأصحاب والثاني عن حمزة بن محمد. وقوله: «لا جسم ولا صورة» عطف بيان للشيء ويمكن أن يكون عطف بيان لكلمة[٢] «مَنْ» الموصولة، فيكون بالجرّ، وفي بعض النسخ بالواو، فيكون خبر مبتدأ محذوف أي «و لا جسم

---

١. تعرّفهم: يُعرِّفُهم س.

٢. لكلمة: كلمة م ن د ر ب.

ولا صورة» فيكون معطوفاً على جملة «ليس كمثله شيء» ويمكن أن يكون استينافاً.

الحديث الثّامن عشر

[في المقصود من حديث «انّ الله خلق آدم على صورته»]

بإسناده عن محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر ـ عليه السّلام ـ عمّا يروون: «انّ الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته» فقال: «هي صورة محدثة مخلوقة اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة. فأضافها الى نفسه، كما أضاف الكعبةَ الى نفسه، والروحَ الى نفسه: وقال: «بيتي»[1] وقال:«نَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحي»».

شرح: هذا الخبر ممّا روته العامّة والخاصّة بطرق مختلفة، ورواية العامة لها أكثر من الخاصّة وقد عرض على أئمّتنا ـ عليهم السّلام ـ غير مرّة، فأجابوا بذكر معانٍ مختلفة لتلك الرواية، ويظهر من ذلك انّ لهذا الخبر معنىً دقيقاً ومَرْمىً سحيقاً، لا يصل اليه باع القصير ولا يناله فهم الجماهير، وانّ تلك الرواية صحيحة، ليس كما يتوهّم من انّها موضوعة. ثمّ انّ في أكثر الأخبار ـ كما سيجيء إن شاء الله ـ يؤوَّل ذلك الخبر برجوع الضمير على آدم أو على شخص آخر يشابهه، ويذكر لذلك معان يناسب فهم السائل ويلائم مقام السؤال، وجمهور أهل العلم من الأخباريين والمتكلّمين، سوى المجسِّة والقائلين بالصورة، يتحاشون عمّا سوى ذلك، لكن هذا الحديث صريح في رجوع الضمير الى الله كما نصّ على ذلك قوله ـ عليه السّلام[2] ـ: «فأضافها الى نفسه» وكذا التنظير بقوله تعالى: «بيتي» و «روحي» ويؤيّد ذلك

١. البقرة: ١٢٥.

٢. عليه السّلام: ـ م ن د ر ب.

الإرجاع ما ورد في بعض الأخبار العامية وفي ترجمة التوراة: انّ آدم خلق على صورة الرحمٰن[١]، فعلى هذا فلنذكر لذلك وجوهاً بعون الله تعالى:

الوجه الأوّل: قال بعض أهل المعرفة [٢] في معناه: انّ الانسان الّذي هو آدم عبارة عن مجموع العالَم، فانّه [الانسان][٣] الصغير وهو المختصر من العالم الكبير، والعالم ما في قوّة إنسان حصره في [الإدراك][٤] لكبره وعظمه، والإنسان صغير الحجم يحيط به الإدراك من حيث صورته وتشريحه وبما يحمله [٥] من القوى الروحانيّة، فرتّب فيه جميع ما خرج عنه، فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهي التي أبرزته، وظهر عنها، فارتبطت به الأسماء الإلهية كلّها، لم يشذّ عنه منها شيء، فخرج آدم على صورة الاسم الله: إذ كان هذا الاسم يتضمّن جميع الأسماء الإلهية، كذلك الإنسان، وإن صغر جرمه عن جرم العالَم فانّه يجمع حقائق العالم الكبير، ولهذا سمّى العقلاءُ العالَمَ «إنساناً كبيراً» ولم يبق في الإمكان معنى الّا وقد ظهر فيه، فقد ظهر في مختصره. والعلم تصوّر المعلوم، والعلم من صفات العالِم الذاتيّة، فعلمه صورته، وعليها خلق آدم، فآدم خلَقَه الله على صورته؛

وقال في موضع آخر[٦]: إن قلتَ ما صفة آدم؟ فالجواب: إن شئت صفة الحضرة الإلهيّة، وإن شئت مجموع الأسماء الإلهية، وإن شئت قول ـ النبي صلّى الله عليه وآله ـ: **«انّ الله خلق آدم على صورته» فهذه صفته، فانّه لمّا جمع له في خلقه** بين يديه علمنا انّه قد أعطاه صفة الكمال، فخلقه كاملاً جامعاً، ولهذا قَبِل الأسماءَ كلّها،

---

١. التوراة، سفر التكوين، الباب الأوّل، فقرة ٢٧.

٢. وهو ابن عربي في الفتوحات المكيّة، ج٢ ص١٢٤(السؤال ١٤٣) والشارح لخّص كلامه.

٣. الإنسان (الفتوحات): العالم جميع النسخ.

٤. الإدراك (الفتوحات): إدراك جميع النسخ.

٥. يحمله: يحتمله د م ن.

٦. أي ابن عربي في الفتوحات المكيّة، ج٢ ص٦٧ (السؤال ٤٠) والشارح لخّص كلامه.

فانّه مجموع العالم من حيث حقائقه، فهو عالَم مستقلّ، وما عداه فانّه جزء من العالَم، والعالَم كلّه تفصيل آدم، وآدم هو الكتاب الجامع، فهو للعالَم كالروح من الجسد، فالإنسان روح العالم، والعالم الجسد، فبالمجموع يكون العالم كلّه هو الإنسان الكبير والإنسان فيه. إذا نظرت في العالم وحده دون الإنسان وجدته كالجسم المسوّى بغير روح، وكمال العالم بالإنسان مثل كمال الجسد بالروح، والانسان منفوخ في العالم فهو المقصود منه.

الوجه الثاني: قال الله عزّ من قائل: ﴿وعلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلى المَلائكةِ﴾ ـ الآية. هذه الآية تدلّ على انّ الإنسان نسخة جميع الأسماء الإلهيّة وفَذْلَكة جملة الحقائق النورية المتوجّهة لإيجاد العالم كلّه؛ أمّا الدلالة، فيظهر من «التعليم» بناءً على اتّحاد العقل والعاقل والمعقول، وأمّا الاشتمال على جميع الحقائق الإلهيّة المتوجّهة لإيجاد العوالم كلّها[1] فلأنّ الإنسان آخر موجود من العالم، والأسماء انّما تكون عند وجود المسمّيات فتعليم الأسماء هو ترتيب[2] المسمّيات[3] وإضمارها في مرآة نفس المتعلّم، والجمع المحلّي باللاّم مع التأكيد يفيد الاستغراق، وبالجملة فهو يحتوي على حقائق جميع الأسماء ويشتمل على دقائق آثارها، ومن جملة تلك الأسماء أسماء متوجّهة لخلق الملائكة لأنّهم من العالَم لا محالة، وهم وإن عرفوا بعضاً من المسمّيات وهي أنفسهم، لكن ماعرفوا الأسماء المتجلّية فيهم؛ فأمر آدم ـ عليه السّلام ـ بأن يُنبِئهم بأسمائهم أي الصور[4] المتجليّة فيها الأسماء بظهور آثارها، فأنبأهم بأسماء تلك التجليات وكانت على عدد ما في نشأة آدم من الحقائق التي تقتضيها اليدان. وتلك المسمّيات المعروضات تجليات إلهيّة في صور الحقائق الّتي في آدم، والاّ لم يكن له أن يعلّمهم؛ ولذلك قال الله تعالى لهم: ﴿اسْجُدُوا لآِدَمَ

---

١. كلّها: – م ن د ب.

٢. ترتيب: تعريف ر.

٣. فتعليم ... المسمّيات: – م ن د.

٤. الصور: الصورة د م ن.

فَسَجَدُوا﴾[١] سجود المتعلّمين للمعلّم.

الوجه الثالث، قال الله جلّ جلاله: ﴿**سَنُرِيهِمْ آياتِنا في الآفاقِ وَفي اَنْفُسِهِمْ حتّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الحَقُّ**﴾[٢] الآية. والدلالة فيه على ما في **مصباح الشريعة**[٣] عن **الصادق** ـ عليه السّلام ـ: انّ كل ما يوجد في الربوبية أُصيبَ في العبودية فآيات الله تعالى هي الأنوار الإلهية الظاهرة آثارها في الآفاق والأنفس، بحيث كلّ ما يطلب من الحقائق الإلهيّة يوجد في العبوديّة، وليس ذلك الّا لكون العالم كلّه عبد مطيع لله، كما انّ الإنسان عبده وخزانة كنوزه ومخزن أسراره، الّا انّ العالم مظاهر أنواره على التفصيل، والإنسان هو النسخة الجامعة على الإجمال الجميل فللإنسان أحديّة جميع الأنوار الالهية، كما انّ للعالَم أحدية كثرتها، فكلّ منهما على صورة إسم الله بهذا المعنى.

الوجه الرابع: ورد في **زبور آل محمد**[٤] صلّى الله عليه وآله ـ: «لك يا إلهي وحدانية العدد» ومعناه لك أحديّة جمع الكثرات، وفي الإنسان أيضاً أحدية جمع الكثرات بنحو آخر، وهو مظهرية الحقائق المندمجة في الألوهية، فهو على صورة اسم الله الجامع لجملة الحقائق المفصّلة في العالم الكبير، فهو بمنزلة المركز لظهور الحقائق، كما انّ الإسم الله مركز لبطونها وظهورها. فكُرَة[٥] العالم انّما ابتدأ من المركز وانتهى اليه بواسطة الإنسان والى ذلك أشير في التنزيل الكريم حيث قال عزّ من قائل: ﴿فكانَ قابَ قَوسَينِ أوْ اَدْنىٰ﴾[٦].

---

١. البقرة: ٣٤.

٢. فصّلت: ٥٣.

٣. مصباح الشريعة باب ١٠٠.

٤. الصحيفة السجادية، دعاء ٢٨.

٥. فكرة: فكثرة م ن د ب ر.

٦. النجم: ٨.

الوجه الخامس: قد قيل: انّ أوّل صورة ظهرتْ في الهباء هي صورة الإنسان، ولم يكن يقبل الهباء غيرها، ثمّ ظهرت الصورة العقلية، وكذا النفسية في تلك الإنيّة العقلية. وهذا شيء لم يتّضح لي الى الآن وعسى أن يكون صحيحاً، فإن صحّ فتلك الصورة الهبائية هي الصورة الّتي اصطفاها واختارها على سائر الصور، ثمّ خلق الإنسان في تلك الصورة المصطفاة.

الوجه السّادس: قال الله تعالى: ﴿إِنِّي جاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1] والخليفة من ينوب المستخلف وينبغي أن تكون على صورته، بمعنى انّ لا يشذّ منه كمال الّا وقد ظهر فيه، والّا فلكل موجود مظهرية خاصّة فالّذي يشرّف بالخلافة يجب أن يستجمع تلك الكمالات الظاهرة في العالم مع زيادة وهي ما في القدسيّات: «لايسعني أرضي ولا سمائي بل يسعني قلب عبدي المؤمن فانّه ينقلب معي» ولو لم يكن له هذه الجامعية المعبّرة عنها بانّه خلق على صورته لم يسع الله قلبه، فعن مولانا **أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ** في خطبته: «**أنا الموصوف بألف صفة من صفات الله غير الألوهيّة، أنا نور مخلوق وعبد مرزوق**» وبالجملة فالمستخلف والخليفة يجب أن يكون كلّ واحد منهما يقوم مقام الآخر وهي معنى كون كلٍّ على صورة الآخر، ففي أدعية أهل البيت ممّا يدعي به في أيّام شهر رمضان: «أنتَ خليفة محمّد وناصره أسئلكَ أن تنصر وصيّ محمّد وخليفة محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ»[2] فتحدّس ترشد إن شاء الله. وهذه الوجوه بعضها قريب من بعض في المأخذ، وكلّها مبتنية على وجود صورتين تحاذي واحدة منها الأخرى، كما لا يخفى.

الوجه السّابع: وممّا يقرب فهمه ويتّضح طريقه ويبعد عن الشبهة سبيله في معنى هذا الخبر وكذا الخبر المروي عن النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ أن ليس هناك

---

١. البقرة: ٣٠.

٢. بحار، ج٤٢، ص٢٥٢؛ التهذيب، ج٣، ص١١٥.

صورة بأي معنى كان، حتّى تضاهيها تلك الصورة الإنسانيّة، بل المراد بـالصورة الّتي اصطفاها الله هي هذه الصورة الّتي ذلك الإنسان عليها. ومعنى انّ الله خلق آدم على صورته بناء على انّ الضمير يرجع الى الله سبحانه، هو انّ الله خلقه على الصورة الّتي اختارها على سائر الصور، أن يكون للمختار من خلقه والمصطفى من بريّته وهو الإنسان كما اصطفى روحَه من بين سائر الأرواح، والكعبةَ مـن جمـلة البيوت، والّا فالكلّ لله وبالنسبة اليه على السواء.

الوجه الثّامن: وها هنا وجه لطيف وسرّ شريف تفرّدتُ بفهمه بعون الله تعالى وفضله بناءً على عدم تعدد الصورة، وهو انّه قد ورد في الخبر: «انّ الله تجلّى لعباده من غير أن رأوه»[1] وفي دعاء عرفة لسيد الشهداء ـ صلوات الله عليه وعلى آبائه وأبنائه ـ : «إلهي قد علمتُ من اختلاف الأطوارانّ مرادك منّي أن تتعرّف اليّ في كلّ شيء حتّى لا أجهلك في شيء»[2] ويظهر من ذلك ومن غيره من الخطب والآثار انّ الله يتجلّى في كلّ شيء على معنى يعرفه أولياؤه وخواصّ خلقه. ومن البيّن انّ غير الإنسان لا يحتمل ظهور جميع التجليّات فيه على الجملة ، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنا الأَمانَةَ عَلى السَّمٰواتِ والأَرْضِ[والجِبَالِ] فَاَبَيْنَ اَنْ يَحْمِلْنَهَا واَشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَها الاِنْسانُ اِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهولاً ﴾[3] وفي ـ القدسيات: «لا يَسعُني اَرضي ولا سمائي بل يسعني قلب عبدي المؤمن فانّه ينقلب معي وفيّ» فهو سبحانه قد تجلّى في النشأة اللطيفة الإنسانية بجميع كمالاته وقاطبة صفاته. وهذا أحد معاني «خـلق آدم على صورته».

الوجه التّاسع: ونقول على طرز غريب ورمز عجيب انّ الله سـبحانه وصـف نفسه بأنّه حيّ عالِمٌ قادر مختار شاءٍ مريدٌ سميع وبصير، وانّ كلّ شيء هـالك الّا وجهه، وانّه خلق آدم بيديه، وانّه قائم على كلّ نفس بما كسبت، وقال عليّ ـ عليه

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٤٧ مع اختلاف يسير.

٢. من دعاء عرفة. راجع كتب الأدعية كزاد المعاد للمجلسي ومفاتيح الجنان.

٣. الأحزاب: ٧٢.

السّلام ـ: «أنا عين الله، وأنا جنب الله»[۱] الى غير ذلك، وهذه الأسماء انّما ظهرت آثارها في الإنسان دون سائر الخلق[۲]. فالله سبحانه خلقه على صورته بمعنى انّه لو صحّ أن تقع عليه سبحانه الرؤية لكان مرئيّاً بتلك الصورة، أو بمعنى انّه لو كانت تلك الصفات المترتّبة متصوّرة لكانت صورته هذه. وفي خبر المعراج: لمّا قرب رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ من الحجاب الأقرب رأى شخصاً دخل تحت الستر، فسأل جبرئيل: «من هو»؟ فقال: هو عليّ أخوك، وتكلّم سبحانه في هذا المقام بلسان عليّ ـ عليه السّلام ـ فلمّا سأل عن ذلك أجيب بأنّه لمّا كان هو أحبّ الخلق اليك كلّمتك بكلامه[۳] وسيجيء تحقيق قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «رأيتُ ربّي في صورة شابّ موفّق» تعالى الله عن الصورة والجسمية وعمّا يتوهّم المتوهّمون وعمّا[٤] يقوله العادلون علوّاً كبيراً؛

وأمّا نسبة الروح والبيت وإضافتها الى الله جلّ جلاله فسيجيء في بابهما إن شاء الله.

الحديث التّاسع عشر

[تنزيه الله تعالىٰ ردّاً لمن زعم انّ له صورة]

بإسناده عن يعقوب السراج قال: قلتُ لأبي عبدالله عليه السّلام: انّ

---

۱. بحار، ج ٤، ص۹ وموارد اُخرى؛ التوحيد، ص١٦٤ و ١٦٥.

۲. ونعم ما قال النظيري بالفارسية:

نخل قدت كه از چمن جان برآمده — شاخ گلى بصورت انسان بر آمده

منه.

۳. في هذا المعنى، راجع مانقله أخطب خوارزم في المناقب، الفصل ٦، في محبّة الرسول إيّاه، ص۷۸.

٤. وعمّا: كما ب.

بعض النّاس زعم انّ لله عزّ وجلّ صورة مثل الإنسان، وقال آخر: انّه في صورة أمَردٍ جعد قطَط؛ فخرّ أبو عبدالله ـ عليه السّلام ـ ساجداً، ثمّ رفع رأسه، فقال: «سبحان الّذي ليس كمثله شيء ولا يدركه الأبصار ولا يحيط به علم، لم يلد لأنّ الولد يشبه أباه، ولم يولد فيشبه من كان قبله، ولم يكن له من خلقه كُفواً اَحدٌ، تعالى عن صفة من سواه علوّاً كبيراً.

شرح: «الأمْرَد» على وزن اَفْعَلَ: الشاب طَرَّ شاربُه ولم تنبت لحيته. و «الجَعْد» بالفتح والسكون كالضَخْم نعت من الجعد كالضرب، والجعودة خلاف السبوطة أو[١] القصير منها، والسبوطة وهي بالفارسية «فروهشته شدن موى» والجعد «مرغول شدن موى». والقطط بالتحريك «سخت مرغول شدن آن» ولذلك قال في النهاية الأثيريّة[٢]: «القطط»: الشديد الجُعُودة وقيل: الحَسن الجُعودة، والأوّل أكثر» وقال: «الجعد في صفات الرجال يكون مدحاً وذمّاً، فالمدح أن يكون شديد الأسر والخلق، أو يكون جعد الشعر وهو ضد السَّبط»[٣] إنتهى. وبالجملة، ذكر القطط بعد الجعد لبيان تلك الزيادة وقد يقال: الجعد: الكريم والرجل المربوع القامة، وعلى هذا فالأوصاف الثلاثة لبيان كونه على صورة الشّاب، والثاني لذكر القامة، والثالث لبيان حسنه وجماله.

وأمّا تأويل هذا[٤] الخبر: فاعلم اّ الإمام ـ عليه السّلام ـ سجد حين سمع هذه المقالة، ومن البيّن عند أهل الحقّ انّ السجود هو مقام الفناء، وفي ذلك إشارة لطيفة الى انّ الكل هالك عند وجهه الكريم، فلا شيء حتّى يشبهه بل هو هو، لا شيء غيره، كما سبق في الخبر. ثمّ انه صلوات الله عليه سبّح الله ونزّهه عن أن يشبه شيئاً

١. أو: هو ب.
٢. نهاية الأثر لابن أثير الجزري (٥٤٤ ـ ٦٠٦) ج ٤، باب القاف، ص ٨١.
٣. نفس المصدر، ج ١، باب الجيم، ص ٢٧٥.
٤. هذا: ـ م ن د ب.

أو يماثله وأضاف التسبيح الى الاثنين والى ما يقتبس من الآية[١] وهي قوله تعالى: ﴿ولا يحيطون به علما﴾[٢] لاشتمالها على أوصاف دالّة على المدّعى، أمّا الأولى فلأنّه لوكان الله عزّ وجلّ على صورة أمرد وبالجملة على صورة الإنسان، لكانا متماثلين في الصورة، والله تعالى ليس كمثله شيء؛ وأمّا الثانية والثالثة فلأنّه لو كان كذلك: فإمّا أن تكون تلك الصورة محسوسة أو معقولة، لأنّ الطبائع الكلية ذاتيّاتها وعرضياتها لايعزب عن إدراك العقل إيّاها بالضرورة، إذ العقل هو كلّ الأشياء المعقولة وإدراك الحس والعقل للمبدأ الأوّل مستحيل بالبرهان، كما قال تعالى: ﴿لا تُدرِكُهُ الأبصارُ﴾[٣]، ﴿ولا يُحيطونَ بِهِ عِلْما﴾[٤] وقوله: لَمْ يَلِدْ، الى آخر الخبر استيناف بيان لمدلول الآيات وهو عدم الشبه ولذا لم يعطف على ما قبله. بيان ذلك: انّ مشابهة إثنين يستلزم أن يكونا تحت طبيعة واحدة بالضرورة وذلك واضح: فإمّا أن تكون تلك الطبيعة ذاتياً لهما أو عرضيا، والمشاكلة في الأمر العرضي: إمّا لأجل انّ أحدهما علّة والآخر معلول، وإمّا لأنّهما معلولي علة واحدة فها هنا أربعة احتمالات:

الأوّل: أن تكون المماثلة لأجل انّ الله سبحانه علّة لذلك المثل وأبطل الإمام عليه السّلام ذلك بقوله تعالى: لَمْ يَلِدْ، حتّى يشبهه ولده الذي هو معلوله.

الثّاني، أن تكون المماثلة لأجل انّه عز شأنه معلولاً للمثل، وأبطل ذلك بقوله جلّ شأنه: لَمْ يُولَدْ، حتّى يشبه هو والده الذي هو علّته.

الثالث: أن تكونا معلولَي علّة واحدة.

والرابع، أن تكونا مشتركين في أمر ذاتيّ وأبطلها بقوله عزّ مجده: وَلَمْ يَكُنْ لَهُ

---

١. الآية: آية ر.

٢. طه: ١١٠.

٣. الأنعام: ١٠٣.

٤. طه: ١١٠.

كُفُواً اَحَدٌ، لأنّ الأوّل يوجب التكافؤ في الماهيات، والله سبحانه لا مكافئ له أصلاً، تعالى عن أن يوصف بصفة ماسواه من الصورة وغيرها علوّاً كبيراً.

الحديث العشرون

[في التّوحيد ردّاً لما نسب الى هشام من انّه تعالى جسم]

عن الصَقْر بن دُلَف قال: سألت أبا الحسن عليّ بن محمّد بن عليّ بن موسى الرضا ـ عليهم السّلام ـ عن التوحيد وقلتُ له: إنّي أقـول بقول هشام بن الحكم؛ فغضب ـ عليه السّلام ـ ثمّ قال: «وما لكم ولقول هشام، انّه ليس منّا من زعم انّ الله عزّ وجلّ جسم ونحن منه برآء في الدنيا والآخرة. يابن دلف! انّ الجسم مُحـدَث والله مُحـدِثُه ومُجسِّمه».

شرح: من هذا الحديث يظهر أيضاً انّ هشاماً لم يرد بقوله ما فهمه الجمهور من ظاهره، لأنّ التحذير انّما وقع عن قوله، والبراءة انّما هي من القول بالجسم، لا من هشام. وأمّا حدوث الجسم فالمصنِّف ـ رضي الله عنه ـ قال في آخر هذا الباب: «وأنا أذكر الدليل على حدوث الأجسام في باب الدليل على حدوث العالَم من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى» إنتهى. ونحن بإعانة الله سنفصّل القول فيه هناك في ذيل شرحنا ـ إن شاء الله تعالى ـ ونذكر ها هنا دليلاً واحداً لئلا يخلو المقام عن ذكره مطلقاً.

فنقول: لنذكر البرهان على انّ الجسم مُحدَث بمعنى انّه موجود عن علّة وبـعد عدم واقعي؛ أمّا الأوّل، فهو انّك قد دريت في أول الباب انّ المركّب من الهـيولى والصورة وكل مؤلَّف فله مؤلِّف، وأيضاً لا شكّ انّه يصحب القوة في ذاته لاستكماله بما يلحقه من خارج، وكلّ ما له قوة فهو يحتاج الى ما هو بالفعل من جميع الوجوه وهو المراد بالعلّة الموجدة وليس ذلك الّا الله تعالى. وأمّا انه بعد عدم واقعيّ، فلأنّه بعد وجود الهيولى والصورة، وهما بعد النفس والعقل، وهذه المراتب المترتّبة حكمها

حكم الحقائق الواقعة في الزمان على الترتيب، بمعنى انّه لو أمكن أن يقدّر الفواصل والرتب بينها لكان يقدّر بخمسين ألف أو مائة ألف أو ألف عام. وأيضاً، قال رئيس مشائيّة الإسلام في تعليقاته[١]: «المُحدَث إن عُني به كل ماله أيس بعد ليس مطلقاً أي بعد أن كان معدوم الذات لا معدوماً في حال من[٢] أحواله وإن لم يكن في الزمان كان كلّ معلول [محدثاً][٣]، وإن عُني به كلّ ما يوجد في زمان ووقت قبله فبطل[٤] لمجيئه بعده، أو يكون بعده بعديّة[٥] لا تكون مع القبلية موجودة، بل ممايزة لها[٦] في الوجود، لأنّها[٧] زمانيّة، فلا يكون كلّ معلول محدَثاً، بل المعلول الذي سبق وجودَه زمانٌ، وسبق وجوده لا محالة حركة وتغيّر، فالعالم وُجِد بعد أن لم يكن موجوداً بعديّةً حدثت مع بطلان معنى هو القبلية ووجد وجوداً زمانياً مقدّراً يكون فيه القبل متقدّماً على البعد، ويكون القبل باطلاً لمجيء البعد» انتهى.

وتوضيحه بحيث يصير برهاناً على ما ادّعينا هو انّه من البيّن انّ المقدار مطلقاً سواء كان قارّاً أو غير قارّ، بل سواء كان متّصلاً أو منفصلاً[٨]، من خواص الجسم ولوازمه بحيث لا يمكن تصوّر جسم بدون مقدار مطلقاً، ولا ريب انّ اللوازم

---

١. التعليقات، ص٨٥.

٢. حال من: حال وجود من (التعليقات).

٣. محدثاً (التعليقات): محدث جميع النسخ.

٤. فبطل: ـ التعليقات.

٥. أو يكون بعده بعدية: أو تكون بعديته (التعليقات).

٦. لها: له (التعليقات).

٧. لأنّها ... وتغيّر: ـ التعليقات.

٨. أمّا المتّصل فواضح لزومه وتابعيته للجسم وأمّا المنفصل فلأنّه فرع المتّصل، أمّا بحسب الماهية فلأنّه سلب المتّصل مقابل له والسلب المقابل فرع الإيجاب لا محالة، وأمّا بحسب الوجود فلأنّ الكثرة والعدد انّما نشأ من المتّصل من حيث أبعاضه وأجزائه ومن ذلك تحقّق العدد وأمّا فوق الجسم فهو موطن الوحدة والإنفراد وانّما يتكثّر من حيث التكثّر الواقع في عالم الأجسام وبالعرض من ذلك العالم كما قد نبّهناك عليه فيما سلف من الأقوال. منه.

مجعولة بعين جعل الملزومات بمعنى انّ هاهنا جعلاً واحداً وأثراً فارداً يتكثّر باعتبار اللّوازم والملزومات تكثّراً بالعرض فيلاحظه العقل للملزوم بطريق الأصالة،وللّلازم بالتبعية. ثمّ ينبغي أن يعلم انّ التقدّم الّذي لايجامع البعد مع القبل مختصّ بالزمان، كما هو البيّن الواضح، لكن الزمان كما يقدّر القبلية والبعدية الكذائية فيما حواه كذلك يقدّرهما فيما هو خارج عنه، إذا كان أحد المقيسين نفسه أو ما يتقدّر به، ولكنّ أكثر الناس لايعلمون؛ ولهذا اختلقوا[١] القول بالزمان المتوهَّم قبل وجود الزمان المحقَّق، وكذا القول بانّ الزمان لا وجود له الّا في الوهم وأذعنوا بانّ الشبهة المشهورة في وجوب وجود الزمان وهي انّه لو فرض عدم الزمان لكان يسبقه سبقاً لايجامع المتأخّر، لا محيص عنه الّا بأن يقال واجب الوجود هو ما يمتنع عليه جميع أنحاء العدم، والزمان ليس كذلك، الى غير ذلك من الآراء الّتي نشأتْ من سوء التدبر وقلّة التفكّر. والحق انّ القبلية الكذائية من خواص طبيعة الزمان، فانّ ماهيّته كما قيل: عدد المتقدّم والمتأخّر من الحركة، وهي نفس التقضي والتصرّم، فيلزمهما أن لايجامع المتقدم منهما المتأخّر، فإذا عرض لهما التأخّر فقط وجب أن لايجامعا[٢] المتقدّم، وكذا إذا عرض لهما التقدم فقط وجب أن لا يجامعا المتأخّر، وإذا عرضهما[٣] الأمران وجب أن لا يجامع جزء مع آخر، وكذا الحكم في الحقائق المتلبّسة بهما كالأشياء الّتي تقع في الزمان والّتي توجد مع الزمان سواء كان أصلاً أو فرعاً والّتي تعرض وجوده مع انقطاع الزمان؛ فعلى هذا فالعالم الجسماني ممّا وجد مع الزمان فيتأخّر عن العدم الّذي لا يجامع معه، إذ الزمان كما قلنا لا يجامع قبله، وكل ما هذا شأنه فهو حادث زماني، فالعالم حادث بالزّمان. وهذا الّذي حقّقنا من مراد الشيخ ممّا لم يتفطّن به أحد من الأذكياء مع توفّر الدواعي في هذه المسألة العويصة والله الملهم للصواب.

---

١. اختلقوا: اختلفوا ب ن اختلفوا في د خالفوا م.

٢. لا يجامعا المتقدم ... لا يجامعا المتأخر: لايجامعها ... لا يجامعها ... م ن ب ر. لايجامع التقدّم ... لا يجامع التأخّر د.

٣. عرضهما: عرض بهما م ن د ب ر.

الباب السّابع

في انّه تعالى شيء

[إشارة الى أدلّة المنكرين والمجوِّزين لإطلاق «الشيء» عليه تعالىٰ]

شرح: اعلم انّه قد يتوهّم عدم جوز إطلاق الشيء على الله سبحانه، وعسى أن يكون قد ذهب الى ذلك بعض الطوائف نظراً الى انّـه ليس مـن أسماء الله، وهـو لايدخل تحت مفهوم عام يشترك فيه الخلق، وانّ الشيء معناه المخبر عـنه وهـو سبحانه لايدخل في عقل ولا وهم حتى يخبر عنه، وانّ الشيء العام يساوق الثبوت والوجود البديهي وهو بمعزل عن تلك الحضرة، وانّ الله تعالى يقول: **خـالق كـلّ شيء**، وهذا يدل على ذلك المدّعى من وجهين: **أحدهما**، انّه بظاهره يدلّ على انّ كلّ ما يطلق عليه شيء فهو مخلوق، وثانيهما، انّ شيئاً ما إذا كان مخلوقاً كان طبيعة الشيء مخلوقاً، والله سبحانه لا يوصف بخلقه، وكذا قوله تعالى: **ليس كمثله شيء** يدلّ على ذلك، إذ لو كان هو سبحانه شيئاً لكان له مثل في الشيئية.

وأمّا المجوِّزون لإطلاق الشيء على الله فقد تشبّثوا بقوله عزّ وجلّ كما يأتي في الحـديث الثامـن من هـذا البـاب: **﴿قُلْ اَيُّ شيءٍ اَكْبَرُ شَهادَةً قُلِ اَللهُ شَهيدٌ بيني وبَينَكُمْ﴾**[1]، وبهذه الأخبار الّتي تذكر في هذا الباب وفي مواضع أُخَر، وبأنّه لو لم نجوّز إطلاق الشيء عليه تعالى لجعلناه في حدّ التعطيل وذلك كفر وزندقة. والقول الفصل انّ من ذهب الى اشتراك الوجود معنى بين الواجب والممكن أوجب إطلاق

---

١. الأنعام: ١٩.

الشيء على المبدأ الأوّل لمساوقتها وعدم صدق أحدهما بدون الآخر وذلك واضح؛ وأمّا القائلون باشتراك الاسم في جميع صفات المبدأ الأوّل بينه وبين خلقه، كما عليه أستادنا في العلوم الحقيقية وهو أحد القولين المختارين لمولانا **محمد أمين الإسترابادي**[١] ـ رضي الله عنه ـ فإطلاق «الشيء» على الله من قبيل إطلاق «الموجود» عليه، فكما انّه موجود لا كالموجودات فهو شيء لا كالأشياء وشيء بخلاف الأشياء كما يأتي في الحديث الثاني والثامن، ويؤيّده ما في الحديث السادس في جواب السائل: «أتوهّم شيئاً؟ قال: نعم، غير معقول ولا موهوم» وأمّا القائلون بأنّ هذه الصفات لله على الحقيقة وفي الخلق على المجاز والتبعية كما هو أحد قولي مولانا **محمد أمين** ـ رضي الله عنه ـ فلا شيء في الحقيقة الّا الله ولا شيئية لما سواه؛ ويؤيده ما في الحديث الثاني الآتي قوله ـ عليه السّلام ـ : «انّه شيء بحقيقة الشيئية». وفي هذا الباب ثمانية أحاديث.

الحديث الأوّل

[كيفيّة جواز إطلاق «الشيء» عليه تعالىٰ]

بإسناده عن محمّد بن عيسى، عمّن ذكره، قال: سُئل أبو جعفر ـ عليه السّلام ـ أيجوز أن يقال: الله عزّ وجلّ شيءٌ؟ قال: «نعم تخرجه عن الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه».

شرح: صيغة «تخرجه» على الخطاب، والجملة استيناف بيان لمضمون قوله: «نعم» أي يجوز قول «الشيء» على الله بأن يعتقد في هذا القول إخراجه من حدّ التعطيل أي النفي والإبطال لكون القول باللاّ شيء يُوهم ذلك وإن كان يصحّ من

---

١. وهو رأس الأخباريين في القرن الحادي عشر. توفي سنة ١٠٢٣ هـ. راجع قولَه في حاشيته على الكافي (مخطوط).

جهة أخرى، وبأن[1] يقصد[2] إخراجه من حدّ التشبيه أي التشبيه بالخلق بأن يعتقد انّه شيء لا كالأشياء؛ والحاصل، انّ قول الشيء على الله ليس من قبيل إطلاقه على الخلق، لأنّه يوجب تشبيه الخلق به أو تشبيهه بخلقه، وذلك شرط صريح. ولا يصحّ عدم إطلاقه عليه تعالى، لأنّ ذلك يُوهم إخراجه من مرتبة الوجود وإدخاله في المنفيّات وذلك كفر فضيح، بل هو شيء لا كالأشياء وبخلافها من جميع وجوهها.

واعلم، انّه قد يترائى في الظاهر انّه ـ عليه السّلام ـ منع عن القول بالتعطيل المحض وعن التشبيه الصِّرف، وذلك كذلك في مرتبة الذّات، وأمّا في مرتبة الأسماء والصفات فسيجيء تحقيق الحقّ فيه.

الحديث الثّاني

[في انّه تعالى شيء بحقيقة الشيئيّة]

بإسناده عن هشام بن الحكم عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ انّه قال لزنديق حين سأله: «ما هو»؟ قال: «هو شيء بخلاف الأشياء، اِرجِعْ بقولي شيء الى إثبات معنى وانّه شيء بحقيقة الشيء.

شرح: تمام هذا الخبر سيأتي إن شاء الله تعالى في أبواب الكتاب. و «الزنديق» هو الذي ينكر الصانع العليم، وقيل[3]: هو معرّب «زَنْدين» أي التديّن بدين النساء ومن لايعقل شيئاً. وهذا السؤال انّما صدر عقيب السؤال عن الكيفية والجواب عنه. وقوله: «اِرْجِعْ» على صيغة الأمر أي ارجعْ من جميع التوهّمات الناشئة من ظاهر

---

١. وبأن: بأن د.

٢. يقصد: يعتقد م ن د ب ر.

٣. كما في قاموس.

إطلاق الشيء على الله الى أمرين هما الغرض في جواز هذا الإطلاق:

أحدهما، إثبات مقصود للكلّ، يحتاج اليه القُلّ والجُلّ ومقصد للجميع، يقصده المتحرّكات وهو غاية الغايات، والى ذلك الوجه أشار الإمام ـ عليه السّلام ـ بقوله: «ارجع بقولي شيء الى إثبات معنى»؛

وثانيهما، إفادة انّه شيء بمعنى[1] انّ الشيء يصير به الشيء[2] شيئاً، فهو محقّق الشيء. وهذا مفاد قوله: «وانّه شيء بحقيقة الشيء» إذ «الحقيقة» فعيلة من «حقّ»: إذا ثبت و «حقَّه»: إذا أثبته، لازم ومتعدٍّ، كما نصّ عليه صاحب **القاموس**. وقوله ـ عليه السّلام ـ: «وانّه شيء» عطف على الإثبات، أي «ارجعْ بقولي شيء الى انّه شيء بحقيقة الشيء» وفي بعض النسخ «بحقيقة الشيئية» أي بتحقيقه الشيء أو الشيئية، أو معناه انّ اسم الشيء في الحقيقة دون المجاز انّما هو له دون الموجودات، إذ لا ذات لها ولا شيئية لها وكذا لا وجود ولا أمراً من الأُمور ولا حكماً من الأحكام الّا به تعالى الّذي هو مُشيِّء الشيء ومحقِّق الحقيقة، فهو الشيء بالحقيقة، ولا شيء غيره. وقد ورد: «أصدق ما قالته العرب قولُ لَبيدٍ: «ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل»»[3].

ثمّ لمّا أوهم القولُ بانّه شيء التشبيهَ، أزاله ـ عليه السّلام ـ بقوله: «غير انّه لا جسم ولا صورة» إذ الموجودات منحصرة فيهما لأنّ الصورة تعمّ المجرّدات والصور والأعراض الماديّة، كما لا يخفى، إذ الحقائق الكلية صور، والأنوار المجرّدة صور، والصور الجوهرية والأعراض كلها صور، فهو تعالى شيء بخلاف هذه الأشياء.

---

١. بمعنى: يعنى د.

٢. الشيء: ـ د.

٣. أشرنا سابقاً الى مآخذه.

الحديث الثّالث

[انّ الله تعالىٰ خِلْوٌ مِن خَلقِه وخَلقُه خِلْوٌ منه]

بإسناده عن زرارة، قال: سمعتُ أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ يقول: «انّ الله تبارك وتعالى خِلْوٌ من خَلقِه، وخَلقُه خِلْوٌ منه، وكلّ ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله عزّ وجلّ فهو مخلوق، والله خالق كلّ شيء، تبارك الّذي ليس كمثله شيء».

الحديث الرّابع

[انّ الله خِلوٌ مِن خَلقِه وخَلقُه خِلْوٌ منه]

بإسناده عن خثيمة، عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ قال: قال: «انّ الله تبارك وتعالى خِلْوٌ مِن خَلقِه، وخَلقُه خِلْوٌ منه، وكلّ ما وقع عليه اسم فهو مخلوق ما خلا الله عزّ وجلّ».

شرح: في بعض النسخ: «كلّ ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله عزّ وجلّ فهو مخلوق، والله تعالى خالق كلّ شيء».

الحديث الخامس

[انّ الله خِلْوٌ مِن خَلقِه وخَلقُه خِلْوٌ منه]

بإسناده عن أبي المعزى، رفعه عن أبي جعفر – عليه السّلام ـ قال: «انّ الله تبارك وتعالى خلوٌ من خَلقِه، وخلقُه خلوٌ منه، وكلّ ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله عزّ وجلّ.

شرح: يقال: أنا خلوٌ من كذا: أي خالٍ منه، وكونه تعالى خلواً من خلقه يبطل آراء طوائف كثيرة من الناس:

أحدها، زعْمَ من قال انّ الممكنات عوارض للوجود الحقيقي الذي هو المبدأ تعالى؛

والثّاني، قول من زعم انّ الصورة المعقولة قائمة به تعالى أو في صقع من الربوبيّة؛

والثّالث، ظنّ مَنْ رأى انّ الله يوصف بطبائع الأمور الموجودة في الخلق المجعولة له تعالى؛

الرابع، رأي مَنْ ظنّ انّ الوجود الحقيقي الذي هو جزئي حقيقيّ في أعلى مراتب الشدة ومشتمل على جميع مراتب ما تحته من الموجودات الممكنة؛

الخامس، حسبان من اعتقد الاتّحاد بالسنخ للواجب والممكن، وكذا القول بالرّشح، وبأنّه سبحانه كالبذر للموجودات، الى غير ذلك من الآراء الباطلة؛ وأمّا «خِلْوُ الخلق منه» فيهدم أصولاً حجّة للعادلين بالله وبأسمائه سبحانه:

أحدها، إبطال طريقة الزاعمين انّ الله يحلّ في هياكل أوليائه أو يتّحد بهم، وكذا قول النصارى واليهود.

والثاني، إبطال مذهب القائلين بأنّ الوجود الحقيقي الذي هو المبدأ قد انبسط على هياكل الممكنات، وانّ الممكن هو الحقّ المقيّد.

والثالث، إبطال رأي من اعتقد انّه يمكن تصوّر المبدأ الأوّل وإن كان بوجه.

وأمّا كلا الحكمين فيبطل قول من قال انّه يمكن أن يجمعها ـ أي الخالق والمخلوق ـ أمر واحد أو حكم واحد، ولأجل ذلك قال عليه السّلام: «وكلّ ما وقع عليه اسم شيء» أي سواء كان من الأمور العامّة أو غيرها «فهو مخلوق» ما سوى الله تعالى فانّه شيء بخلاف الأشياء، وليس بداخل في أحكامها، وليس كمثله شيء

في حكم من الأحكام، لا في بعضها ولا في التمام.

الحديث السّادس

[كيفيّة إطلاق «الشيء» عليه تعالىٰ]

بإسناده عن عبدالرحمن بن أبي نجران، قال: سألتُ أبا جعفر الثاني ـ عليه السّلام ـ عن التوحيد، فقلتُ أتوهَّمُ شيئاً قال: «نعم غير معقول ولا محدود، فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافه، ولا يشبهه شيء، ولا تُدركه الأوهام، وكيف تُدركه الأوهامُ وهو خلاف ما يعقل، وخلاف ما يتصوّر في الأوهام، انّما يتوهّم شيء غير معقول ولا محدود.

شرح: «أتوهّمُ شيئاً» على المتكلّم، وهو إخبار يتضمن استخباراً يعني أنّي أتوهّم شيئاً وهل يجوز ذلك؟ فأجابه عليه السّلام بقوله: «نعم» وهذا الإيجاب يدلّ على صحة إطلاق الشيء على الله تعالى. ولمّا كان السؤال يتضمّن حكمَين: أحدهما وقوع التوهّم، والثاني إطلاق الشيء عليه، فقوله عليه السّلام: «نَعَمْ» تصديقٌ لصحّة قول الشيء وصحّة التوهّم من وجه. وقوله: «غير معقول ولا محدود» ردٌّ للتوهّم بمعنى انّه يدخل في عقل أو وهم أو يقع عليه العقل والوهم. وأمّا التوهّم بمعنى المعرفة بالقياس الى شيء هو يدرك بالعقل، فيجوز. والدليل على ذلك قوله: «فما وقع عليه وهمك» وحاصله انّ كلّ ما يحصل للعقل فعلى مذهب القول بالصور[1] انّما تكون صورته العقليّة المحفوفة بالحدود والخصوصيات العقلية غير صورته الخارجية لا محالة، وعلى المذاهب الأُخَر وجوده للعقل غير وجوده لنفسه لكون الأوّل هليّة مركبة والثاني بسيطة، فيكون المعقول خلاف الموجود في الخارج

١. الصور: الصورة م ن د.

من وجه على المذهبين، مع كونهما حقيقة واحدة، فيتحقّق التشابه والتماثل والله تعالى لا يشبهه شيء.

ويحتمل أن يكون المراد بقوله: «نعم غير معقول ولا محدود» تصديقاً لصحّة إطلاق الشيء وجواز التوهّم من وجه وعدم صحّته من وجه آخر؛ أمّا الأوّل فعلى معنى كونه شيئاً بخلاف الأشياء، لأنّ كل شيء سواه فانّه يمكن تعقّله وإدراك الوهم إيّاه، لأنّ الشيء العام هو المدرَك المخبَر عنه، وهو سبحانه لا يقع في عقل ولا وهم بالبرهان الذي استنبطناه من كلامه عليه السّلام.

وقوله: «وكيف يدركه الأوهام وهو خلاف ما يعقل وخلاف ما يتصور في الأوهام» إشارة الى برهان شريف على مسلك لطيف، تقريره: انّ كل ما يتصوّره العقل فلا محالة يحصل له وجود عقلي وشيئيّة في العقل معقولة، وذلك يستلزم أن لا يتصوّره العقل والوهم، لأنّ المبدأ الأوّل متعالٍ عن صدق هذا الوجود المفهوم لنا والشيئية المعقولة لنا، عليه، سيّما الوجود الّذي نحن نجعله له والشيئية التي نحن نختلقها عليه وقد سبق تفصيل ذلك مستقصى مراراً كثيرة في **المجلّد الأوّل**. وأمّا قوله: «انّما يتوهّم شيء» الى آخر الخبر، فتكرير للنتيجة وتقرير لما ذكره عليه السّلام أوّل مرّة.

واعلم، اِنّ في هذا الخبر الشريف جواباً عن الشبهة العويصة التي تورد على مذهب أهل الحقّ التابعين لأصول أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ وهي انّه سبحانه إذا لم تحط به العقول والأوهام، ولم يقع عليه عقل ولا فكر، ولا يتصوّر في مُدرِك من المدارك، فكيف يتصحّح التكليف بالعبادة، وهي لا تكون الّا لمن يُتصوَّر ولو كان بوجه، وليس له سبحانه وجه ولا جهة، ولا يُتصوَّر بوجه، كما قرّر تموه، فقوله ـ عليه السّلام ـ بعد نفي إحاطة العقول والأوهام بالله تعالى: «انّ ما يتوهّم شيء غير معقول ولا محدود» وكذا قول الصادق ـ عليه السّلام ـ في **حديث الزنديق** الّذي ذكر بعضه في هذا الباب: «لأنّا لم نكلّف الّا موهوماً» إشارة الى الجواب عن هذه الشبهة، وتقريره: انّ من أصول أهل البيت انّ الصّفة غير الموصوف مطلقا،

وانّ صفات الله تعالى راجعة الى سلب النقائض أو إثبات المثمرات[١]، فهذه ليست من وجوهه حتى نعرفه بها، وإذ لا رسم ولا نعت ولا وجه ولا جهة ولا حيثيّة في حضرة الأحدية، فمعرفته انّما هي[٢] بأن يتوهّم شيء بمعنى كونه بخلاف الأشياء، وبأنّه لايقع في عقل ولا يُحَدّ بحدّ، ولا يحيّث بحيثية، وبالمقايسة الى طبيعة العالم بأنّ للعالم مبدأ غيره من جميع الوجوه،ولطبيعة الإمكان مُخرِجاً من القوّة الى الفعل، وهذا هو التوهّم الذي لايستدعى وقوعه في عقل أو وهم وكذا القول في صفاته فانّه نَصِفه بها من حيث انّه سبحانه حكم على نفسه بها من دون تصرّف أو تعمُّل من عند أنفسنا مع جهلنا بكيفيّة هذا الحكم. وهذا الذي حقّقناه هو الذي عبّر عنه في الأخبار «بشهادة الإقرار» فتثبَّتْ[٣]، كي لا يزلّ قدم بعد ثبوتها. ولله الفضل مُبدِئاً ومُعيداً.

الحديث السّابع

[كيفيّة إطلاق «الشيء» عليه تعالىٰ]

بإسناده عن الحسين بن سعيد، قال: سئل أبو جعفر الثاني ـ عليه السّلام ـ : يجوز أن يقال لله: اِنّه شيء؟ قال: «نعم، تخرجه من الحدّين حدِّ التعطيل وحدِّ التشبيه».

شرح: قد سبق الغرض من هذه الخبر في الكلام على الحديث الأوّل.

١. المثمرات: الثمرات د.
٢. انّما هي: ـ ر.
٣. فتثبَّتْ: فثبّت د م ن ب ر.

الحديث الثّامن

[مذاهب الناس في التوحيد والقول الحقّ فيه]

بإسناده عن محمّد بن عيسى بن عبيد، قال: قال لي أبو الحسن عليه السّلام: «ما تقول إذا قيل لك: أخبرني عن الله شيء هو أم لا شيء»؟ قال: قلت له: قد أثبت اللهُ عزّ وجلّ نفسه شيئاً حيث يقول: ﴿ قُلْ اَيّ شيء اَكبرُ شهادةً قُلِ اللهُ شهيدٌ بيني وبينكم ﴾ فأقول: انّه شيء لا كالأشياء، إذ في نفي الشيئية عنه إبطاله ونفيه، قال لي: «صدقتَ وأصبتَ» ثمّ قال لي الرضا ـ عليه السّلام ـ: «للنّاس في التوحيد ثلاثة مذاهب: نفي، وتشبيه، وإثبات بغير تشبيه. فمذهب النفي لايجوز، ومذهب التشبيه لايجوز، لأنّ الله عزّ وجلّ لايشبهه شيء، والسبيل في الطريقة الثالثة إثبات بلا تشبيه».

شرح: قد عرفتَ انّ عمدة الأدلّة على جواز إطلاق الشيء على الله سبحانه هذه الآية الكريمة. وصورة الاستدلال: انّ الذي يجاب به في سؤال: «أيّ» يجب أن يكون ممّا يصدق عليه مايضاف اليه «أيّ». ومن ذلك يظهر صحّة إطلاق الشيء من الآية لأنّ السؤال عن الشيء الذي شهادته أكبر الشهادات فأجيب: بأنّه هو الله الشهيد على كلّ شيء، فهو أعظم الشهداء وأكبرها. وعندي: انّ الآية تدلّ على صحّة ذلك الإطلاق، لكن لا يدلّ على الاشتراك المعنوي لصحّة أن تسأل «بأيّ» عن «العين» مثلاً فتقول: أي عين أشرف؟ فتجاب بالعين الباصرة دون الجارية والذهب وغيرهما من معاني «العين». ثمّ انّه لمّا كان الراوي استدلّ بالآية على صحّة إطلاق الشيء، استدرك انّ الشيء المطلق على الله ليس على نحو المطلق على غيره، فقال: «فأقول اِنّه شيء لا كالأشياء» واستدلّ على الجزء الأول بعد ما استدلّ عليه بالآية بقوله: «إذ في نفي الشيئية عنه إبطاله ونفيه» ومعناه واضح ممّا

سبق. وترك الاستدلال على الجزء الثاني وهو كونه لا كالأشياء، وكأنّه أحال على ما هو المقرّر الموروث عن الأئمة ـ عليهم السّلام ـ من الفرق بين معاني أسماء الله وصفاته وبين ما في الخلق، وانّ ذلك باشتراك الاسم. وعقد لذلك صاحب الكافي[١] والمصنّف[٢] ـ رضي الله عنهما ـ باباً مفرداً مع تكرّر وقوعه في الخُطَب والأخبار الأُخر، كما لا يخفى على المتتبّع لآثار أهل البيت عليهم السّلام.

واعلم، انّه قد يتوهّم التدافع والتمانع بين المذهب الحق من المذاهب الثلاثة، كما في هذا الخبر والأخبار الّتي سبقت في الباب المتقدّم، وبين ما ذهب اليه المحقّقون من المتألّهين من القول بالتنزيه مع التشبيه، كما نقل عن بعضهم في المنظوم[٣].

فإنْ قلتَ بالتنزيه كنتَ مُقيّدا ... وإن قلتَ بالتشبيه كنتَ مُحَدِّداً
وإنْ قلتَ بالأمرَين كنتَ مُسدِّداً ... وكنتَ إماماً في البريّة سَيِّدا

وذلك لأنّ الترديد في الخبر بين النفي المحض والتشبيه الصِّرف، فالواسطة الحقة حينئذ هو الإثبات بلا تشبيه محض، وأمّا طريقة المحقّقين فالتّرديد انّما هو بين التنزيه والتشبيه يعني بين تقدّس الذات وغنائها الذاتي عن الأسماء والصفات واستهلاك الكلّ لديه تعالى وبين كون الذات متّصفة بجميع الصفات الكمالية والنعوت الإلهية، وقد نطق بذلك التنزيل والسنّة؛ أمّا الأوّل فقوله تعالى: ﴿ليس كمثلِهِ شيء﴾ وهذا هو التنزيه ﴿وهو السميع البصير﴾ وهذا هو التشبيه، وقوله تعالى: ﴿فسبِّحْ بحمدِ ربِّك﴾ الى غير ذلك من الآيات؛ وأمّا الثاني فغير محصور من ذلك تسبيحُ الركوع والسجود، فانّ مفادهما التسبيح في عين التحميد وهو تنزيه مع تشبيه.

---

١. الكافي، ج ١، ص٨٢: باب إطلاق القول بأنّه شيء».

٢. التوحيد، ص١٠٤: «باب انّه تبارك وتعالى شيء».

٣. القائل هو محيي الدين العربي في الفصّ الثالث من فصوص الحكم، ص٧٠.

الباب الثّامن

ما جاء في الرؤية

شرح: اعلم، انّ احتمالات الرؤية باعتبار المدرِك بالكسر، والمتعلّق أي المدرَك بالفتح، والموطن، ترتقي الى اثنى عشر احتمالاً: إذ المدرِك: إمّا بصر العين أو بصيرة القلب؛ والمدرَك: إمّا ذات الشيء أو وجه من وجوهه؛ والموطن: إمّا النشأة الدنيا، أو الآخرة، أو كلتاهما؛ ولمّا كان بعض هذه الاحتمالات صحيحة وبعضها باطلة نظر صاحب الكافي[1] ـ رضي الله عنه ـ الى الثاني وعنون الباب بإبطال الرؤية، ونظر المصنّف[2] ـ رضي الله عنه ـ الى المطلق، وقال: «ما جاء في الرؤية» من غير تعرّض للإبطال والصحّة، وقد تمادي تمارى المتكلّمين وتشاجرهم الى ما لا طائل تحـته. ونحن نقتصر في هذا الباب على بيان الأخبار التي رويتْ من أئمة أولي الألبـاب. والشيخ ـ رضي الله عنه ـ ذكر في هذا المدّعى اثنين وعشرين حديثاً.

الحديث الأوّل

[في نفي الرؤية عنه تعالى]

بإسناده عن السّكوني، عن أبي عبدالله، عن آبائه ـ عليهم السّلام ـ

---

١. الكافي، ج١، ص٩٥: «باب في إبطال الرؤية».

٢. التوحيد، ص١٠٧: «باب ما جاء في الرؤية».

قال: مرّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ على رجل، وهو رافع بصره الى السماء يدعو، فقال له رسول الله صلّى عليه وآله: «غضّ بصرك فانّك لن تراه» وقال: ومرّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ على رجل رافع يديه الى السّماء، وهو يدعو، فقال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ اقصر من يديك فانّك لن تناله».

شرح: الظاهر انّ علم النبوّة أحاط بانّ الرَّجلَيْن زعما انّ الله سبحانه جسمٌ وانّه فوق سبع سماوات، كما زعمه الظاهريُّون والمشبِّهون، وذلك ظنّ الذين لا يوقنون، وانّه إذا حدّق[1] النظر يمكن أن يرى، وانّه إذا رفع اليد اليه صارت قريبة منه عزّ شأنه، والّا فتوقّع الرّحمة وانتظار الرزق والنعمة انّما يكون من السّماء، وانّها مواضع قدسه ومحالّ كرامته، وانّه ينبغي في أدعية القنوتات وغيرها رفع اليدين اليها، وفي بعض أقسام الأدعية يستحب رفعها فوق الرأس، الى غير ذلك من الأوضاع المفصّلة في كتب الدعاء. وذلك لايستلزم كونه سبحانه فيها أو فوقها، ولذلك نهى النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ ذينك الرجلَين لحسبانهما ذلك، وهو من المزاح الممدوح الرادع الى الحق.

وفي هذا الخبر نفي الرؤية بكلمة «لَنْ» وعند محقّقي النحويّين[2] «لاتفيد هي[3] توكيد النفي خلافاً للزمخشري في كشّافه [4]، ولا تأبيده خلافاً له في أنموذجه، لأنّ

---

١. حدّق: أحدق د م.

٢. الكلام منقول من مغني اللبيب لابن هشام (المتوفى ٧٢١هـ) الباب الأوّل، حرف اللّام: لَنْ، ص٢٨٤. وما نسب الى الزمخشري في إنموذجه، سهو من ابن هشام، فانّ الزمخشري قال: «ومعنى لَنْ نفي الاستقبال» ولم يشر الى «التأبيد» (جامع المقدّمات، تحقيق المدرّس الأفغاني، شرح الإنموذج، ج٢، ص٣٥٠).

٣. هي: هو م ن د.

٤. الكشّاف، ج٢، ص١٥٤ في تفسير آية ١٤٣من سورة الأعراف: «فإن قلتَ: ما معنى «لَنْ»؟ قلتُ: تأكيد النفي الذي تعطيه «لا».

كليهما دعوى بلا دليل. قيل: «ولو كانت للتأبيد لم يقيّد منفيّها بـ«اليوم» في قوله تعالى: ﴿ فلَنْ أُكلّم اليوم إنسِيّاً ﴾ ولكان ذكر «الأبد»[1] في قوله سبحانه: ﴿ وَلَنْ يتمنّوه اَبداً ﴾ تكراراً والأصل عدمه» إنتهى. ولا يخفى ضعف هذين الوجهين.

الحديث الثّاني

[في انّه تعالى لايُرىٰ وانّه أرىٰ رسوله من نور عظمته]

بإسناده عن يعقوب بن إسحق، قال: كتبتُ الى أبي محمّد عليه السّلام أسأله: كيف يعبد العبد ربّه وهو لايراه، فوقّع ـ عليه السّلام ـ: «يا أبا يوسف! جلّ سيّدي ومولاي والمُنعِم عليّ وعلى آبائي أن يُرىٰ» قال: وسألتُه: هل رأىٰ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ ربّه؟ فوقّع ـ عليه السّلام ـ: «انّ الله تبارك وتعالى أرىٰ رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحبّ».

شرح: لعلّ السائل فهم من الحديث الذي روتْه العامّة والخاصة عن علي ـ عليه السّلام ـ من قوله: «لَمْ اَعبُدْ رَبّاً لم اَرَهُ»[2] انّ ذلك انّما يكون ويتيسّر لكل عابد، وانّه يمكن أن تتعلّق به سبحانه الرؤية التي تتعلّق بسائر المرئيّات، وإن لم يتيسّر للبعض، فحينئذ كيف يصحّ عبادة من لم يكن يراه[3]، فأجاب الإمام ـ عليه السّلام ـ بانّه جلّ جناب الكبرياء أن يُرى رؤية عِيانٍ، ويُعايَن بعينه وشخصه، فانّ ذلك يستلزم التحديد والتقييد، سواء في ذلك الرؤية العينية والقلبية. وفي قوله ـ عليه السّلام ـ: «جلّ سيدي ومولاي والمنعم عليّ وعلى آبائي» إشارة لطيفة الى صحّة ما روي عن أمير المؤمنين من انّ هم ـ عليهم السّلام ـ أن يقول كلّ واحد

---

١. الأبد: الأبدي م د.

٢. التوحيد، ص١٠٩؛ بحار، ج٤، ص٢٧.

٣. يراه: رآه م ن د ب.

منهم: «لَمْ اَعبُدْ ربّاً لَمْ اَرَهُ» إذ التخصيص بالإضافة انّما يتأتّى لمن فاز بالمحبوبية التامة المثمرة لأن يكون الله تعالى سمع عبده وبصره ويده ورِجله، بل كلّه، فلا يمكن أن يرى اللهَ شيءٌ الّا الله تعالى.

ثمّ انّ السائل تشبّث لمدّعاه بحكاية المعراج الذي لا يمكن إنكاره وقد تكرّر في طرق رواياتها ذكر رؤية رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ ربّه، وأتى بذلك على طريق الاستفهام والإستفادة، فقال[١]: هل رأى ربّه؟ أجاب الإمام ـ عليه السّلام ـ بأنّ ذلك خارج عن الكيفية وعمّا نحن فيه بصدد إثباته أو نفيه، إذ ليس بين الله وبين رسوله أحد حتّى الرسول نفسه ـ صلّى الله عليه وآله ـ كما سيأتي. والى ذلك أشار بقوله: «انّ الله تبارك وتعالى أرى رسوله» ولم يقل: انّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ رأى ربّه، فتبصَّرْ. و «القلب» إشارة الى الروح القدسي الذي اختصّ به رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ سمّي به لتقلّبه بين إصبعي الرحمن[٢] يُقلّبه كيف يشاء. وهذا الروح من أمره سبحانه، فليس لرسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ[٣] في أمره تعالى تصرّف. وفي قوله: «من نور عظمته» إشارة الى انّ ذلك من تجلّي الصفات وإراءة ذاته في مرايا كمالاته العظمى وفي قوله: «ما أحبّ» إيماء إلى انّ تلك الرؤية بقدر المحبوبيّة؛ فالإشتداد والنقص في الرؤية بحسب الشدّة والضعف في المحبوبيّة، والله تعالى أعلم.

الحديث الثّالث

[في عدم إمكان رؤيته تعالى وكلام في «النور»]

بإسناده عن عاصم بن حميد، قال: ذاكرتُ أبا عبدالله ـ عليه

١. فقال: قال م د ر.
٢. الرحمن: والرحمن د م.
٣. صلّى ... آله: ـ ر.

السّلام ـ فيما يروون من الرؤية، فقال: «الشمس جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي، والكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش، والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب، والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستر، فإن كانوا صادقين فليملأوا أعينهم من الشمس ليس دونها حجاب».

شرح: في هذا الخبر معارف ينبغي أن نتعرّفها:

الأُولى، الأصل في العليّة والمعلوليّة في مشهد الإمكان هي الأنوار العالية والجواهر المفارقة، لأنّها مشرق النور والضياء، ومطلع الحسن والبهاء، ومنبع البهجة والسناء، لقربها من حضرة الكبرياء. و «النور» عبارة عن الظاهر بذاته والمُظهِر لغيره. ولا ريب انّ الأشياء التي عندنا انّما ظهرتْ من أشعّة الأنوار الّتي هنا، والوجود قد ابتدأ منها وانتهى اليها، وهذه أمور واضحة لا مرية فيها.

الثانية، قد أراد بـ «النور» هذا الذي به تظهر الأجسام والألوان على الأبصار. واختلف في حقيقته: فمنهم من زعم انّه عرض من الكيفيات المحسوسة، ومنهم من زعم انّه جوهر جسماني، وقيل: «ينبغي على مذهب العرضية أن لايكون من الأعراض التي تحصل بانفعال المادة وإن كان لها دخل في حصول تلك الكيفية، ولا أن تحصل بالاستحالة، بل حصوله يكون دفعة من المبدأ النوري في محلّ قابل: إمّا بمقابلة نيِّر وإمّا بذاته؛ وعلى مذهب كونه جسماً انّه من الأجسام المادية المشتملة على قوة استعدادية، فهو على تقدير جسميّته خالٍ من الكيفيّات الفعلية والانفعالية، بل يكون من الأجسام الكائنة دفعة» انتهى. وهذا القول لايوافق الأصول العقلية كما لايخفى.

الثالثة، القول التحقيق عند أكثر أهل المعرفة في «النور» انّه الظاهر بذاته المُظهِر لغيره، ومساوق للوجود، فكل ما له حظّ من الوجود فله قسط من النّور. وينقسم بانقسام الوجود: فمنه، أنوار عقلية على مراتب شدة نوريّتها الى أن انتهى الى العقل الكلّ الذي هو «نور الأنوار»؛ و منه، أنوار نفسيّة على اختلاف مراتبها وقربها من

الأنوار العقلية الى أن انتهى نورها الى النفوس الأرضيّة البناتية منها والحيوانية؛ ومنه، أنوار حسيّة على تباين درجاتها من المضيء بذاته والمضيء بغيره، وهذا الثاني متفاوتة الدرجات الى أن انتهى الى الظلّ الأوّل والثاني، وهكذا نازلة في مراتب الضعف. ثمّ «نور الأنوار» هو النور القاهر والغير المتناهي في الشدة، لأنّه مستفاض من حريم الكبرياء الذي لايقاس اليه شيء من الأشياء ولا انقطاع له أبداً، وما سوى النور القاهر من الأنوار فهي متناهية بمعنى انّ فوقها ما هو أشدّ منها وإن كان بعضها لايقف آثارها عند حدّ.

الرابعة، قيل: «الضوء» إن كان من ذات المضيء يسمّى «ضياءً» والّا فهو نور آخذاً من قوله تعالى ﴿ **هو الذي جعلَ الشمس ضِياءً والقمرَ نوراً** ﴾ ثمّ النور الذي يسترلون[1] الجسم يسمّى «لمعاناً» وهو أيضاً ذاتيّ وعرضيّ، والأوّل يسمّى «شعاعاً» والثاني «بريقاً» كما للمرآة. وربما يسمّى الضوء الحاصل من مقابلة المضي، كنور القمر ونور وجه الأرض «الضوء الأوّل» والحاصل من مقابلة المضيء بغيره «الضوء الثاني» والثالث، وهكذا، كضوء طلوع الصبح، وضوء داخل البيت من مقابلة الهواء، وهكذا بيتاً بيتاً، ويسمّى هذه أيضاً ظلاًّ أولاً وثانياً، وهكذا الى أن ينعدم الضوء بالكلية فيسمّى ظلمةً وهي عدميّة.

الخامسة، القول الفصل في «النور» هو انّ القول بانّ «النور» يساوق «الوجود» إفراط من الغالين، كما انّ حمل «النور» في الحقائق المفارقة على التجوّز تفريطٌ من الجاهلين. والحق الحقيق بالتصديق هو انّ «النور» لوضوحه بذاته غنيّ عن التعريف، وليس بمساوق للوجود، بل هو من لوازم بعض الماهيّات وعوارض بعضها، وتحقيقه انّ لوازم كلّ ماهيّة تتبع تلك الماهيّة في الشرافة والخسّة والتركيب والبساطة والتجرّد والمادية، بل في جميع الأحكام والأوصاف حتى في الجوهرية والعرضية على معنى انّ لوازم الجوهر جوهرية لا جوهر؛

---

١. يسترلون: يشرق م ن د ر ب.

فمنه، نور عقلي قاهر على الأنوار، باهر إيّاها، وهو فينا بمنزلة «العقل بالفعل»؛

و منه، نور نفسي، وهو أنزل من الأوّل، وهو فينا بمنزلة «العقل المستفاد»؛

و منه، نور عرشي مثالي متوسط بين التجرّد والمادية وهو فينا بمنزلة «العقل بالملكة»؛

و منه، نور هيولاني في صفاء القابلية المحضة والنوريّة الصرفة الغير المشوبة بالصور والأعراض الجسمانية، وهو فينا بمنزلة «العقل الهيولانيّ»؛

و منه، نور حسّي على تفاوت درجاته، فكما انّ العقل الكلي مركز للدوائر العقلية ومنه يستعير كلّ ذي نور من العوالم العلوية والسفيلة، كذلك الشمس المحسوسة مركز الأنوار الحسيّة فهي كشمسة القلادة للدوائر الجسمية؛ فالنور العقلي هو شمس سماوات العوالم العلوية، كما ان الّتي عندنا هي شمس السماوات الجسمانية؛ فكما انّ جميع الأنوار الحسية يستفيد أنوارها من هذه الشمس المحسوسة على تفاوت طبقاتها، كذلك كلّ الأنوار العلويّة انّما يكتسب أنوارها من تلك الشمس العقلية.

وملخّص هذا الكلام: انّ ها هنا نورين قائمين بذاتيهما وباقي الأنوار انّما يكتسب منهما كلّ شكل من مشاكله، وكلّ جنس مُجانسه، وكثيراً ما قد قرع سمعك فيما سلف انّ العالم الحسي انّما هو صنم للعالم العقلي، فهذه الشمس التي عندنا انّما هي أثر من آثار الشمس التي فوقها فليس ها هنا الّا نور واحد؛ فتبصّرْ.

السادسة، قد سبقت لك الإشارة ـ إن كنت من أهل البشارة ـ الى انّ المراتب الأربع الّتي في الخبر: من نور الكرسي[1]، والعرش، والحجاب، والستر، انّما هي طبقات الأنوار العالية والأضواء الشريفة.والآن نبيّن لك حقائقها:

---

١. الكرسي هنا هو النسبة الى الكرسي ولهذا صار نعتاً للنور. والنسبة الى الكرسي انما هو على وزن الكرسي لأنّ الإسم الذي يكون في آخره ياء مشدّدة زائدة واقعة بعد ثلاثة أحرف حذفت تلك الياء في النسبة. منه.

فـ «النور الكرسي» هو نور الجسمية المتكمّمة المتصوّرة بحقائق الصور الظاهرة في نوعيّات الأجسام ومنه تطلع تلك الصور في عالم الإبداع، وهو عندنا مكـان الاماكن، وفيه سلطان الطبيعة الكلية والعناية الإلهية المدبّرة لهذا النظام قال تعالى: ﴿وَسِعَ كُرسيّه السمٰوات والأرض﴾.

وأمّا الجسمية الصِّرفة الخالصة عن شوائب الأعراض والصور هو[1] «العرش» وهو عندنا محل الأشباح النورية المثالية، ومنه ظهور الكميات والكـيفيات ومـا يتبعها، وبالجملة، هناك علم القدرة والإرادة والمشية على ما سنفصّل كل ذلك في مقامه إن شاء الله؛

[كلام في الحجاب والستر وسرّ عدد السبعين]

وأمّا «الحجاب» فهو الطبيعة الكلية المسماّة بـ «العناية الإلهيّة» التي تفعل بإرادة الله تدبير عالم الكون؛ سمّي بـ «الحجاب» لأنّها عبارة عن النفس من حيث انغمارها بتدبير المادة، وانطباعها فيها، كأنّها احتجبت عن العالم العقلي حيث تـوجّهتْ الى العالم السفلي، فالطبع نفس بالعرض، كما انّ النفس عقل بالذات؛

و «الستر» عبارة عن المرتبة النفسية، لأنّها كالستر للنور العقلي القائم بـذاتـه الذي هو نور الأنوار، فلو لم يكن هي لاحترق بنور العقل كلّ ما في عالم الوجود، فهي كالستر الملق على وجه العقل. ولا يسع هذا النور في تقدير القياس، لأنّه غير متناهٍ، كما قلنا، فلذا لم يتعرّض له في الخبر؛

السابعة، سرّ آخر للعدد السبعين من بين النسب في خصوص الأجرام الفلكية:

اعلم، انّ الأفلاك أي الكرات الجسمانية المتنوّعة المتشخّصة فوق العناصر سبعةٌ، موافقاً لنصوص التنزيل الكريم وسائر الكتب السماوية الإلهيّة، ومطابقاً لتصريحات

---

١. هو: فهو د.

الأخبار عن صاحب الشريعة وأهل بيت العصمة والحكمة صلوات الله عليهم، وما سوى السبعة ففضل لا حاجة اليه. فالحركة السريعة اليوميّة مستندة الى كـلية الأجسام الّتي هو عرش الجسميّات ومستوى الرحمة الإلهيّة المحرِّكة بإذن الله جميع المتحرّكات وهي الجسمية المتكمّمة، إذ الحركة من لوازم الجسم من حيث هو مكمّم. والبروج[١] انّما هي في الكرسي الّذي هو ذلك الجسم المرسل من حيث تنوّعه إجمالاً بجميع أنواعهواحتوائه على كافّة الصور الّتي تحته، إذ ما لم يكن وجود المتوسّط لم يمكن ظهور الأنوار المبدعة المجرّدة في الصور المادية أو يكون كما أبداه **العلامة الشيرازي** من أن يكون الثّوابت ودوائر البروج على محدّب فلك زحل، واستحسنه **العلّامة الطوسي** ـ قدِّس سرِّه ـ ويكون الحركة اليومية قائمة بالكل من حيث يتعلّق بذلك نفس كلية والحركة الخاصة بالفلك الذي هو كـالجزء ولا يلزم اجتماع الحركتَين الذاتيّتين في الجسم الواحد، لأنّ قيام الحركة الأولى بالمجموعة من حيث هو مجموع، والثانية بالبعض بخصوصه، يظهر ذلك من تحريك النفس مجموع البدن الى جهة وحركة عضو خاصّ منه الى الجهة المخالفة. وليس هنا موضع تحقيق ذلك، ويكون هذا فرضاً علينا نقضيه، إن شاء الله.

وبالجملة، لمّا كانت تلك الكرات سبعة، فمن الواجب أن يكون مباديها أي الّتي أوحى الله في كل سماء أمرها بتلك العدة، إمّا بالذات أو بالعرض، ومن البيّن انّ المبادي أعلى درجة من الثواني، لكن مع وجوب اتّصالها بها من دون فاصلة بينها، فتكون نسبتها الى الثواني نسبة العشرات الى الآحاد. ولمّا كانت الكرات في المرتبة السبعيّة، فالمبادي يجب أن يكون في رتبة السبعين بمعنى انّ كل واحد من السبعة لأجل عروض السبعة لمجموعها نسبة الى الأمر الموكّل عليها نسبة واحد[٢] من[٣] السبعة الى السبعين، وهكذا نسبة المبادئ الى مبادئ المبادئ لو كانت، الى أن

---

١. مكمّم والبروج: متكمّم والروح م ن د ر ب.

٢. واحد: واحدة د.

٣. من: هي م ن د.

ينتهي الى مبدأ المبادئ، ولهذا وردت الأخبار عن الأئمة الأطهار في عدد الحجب بأنحاء متفاوتة وتعبيرات مختلفة بحسب مقامات الخطاب ومراتب المخاطبين، ففي بعضها نظراً الى أصول الحجب سبعة[1]، وفي بعضها نظراً الى الفروع سبعون، الى غير ذلك، وعليك بالحدس الصائب في كلّ منها.

[طريق آخر في بيان سرّ عدد السبعين]

الثامنة، طريق آخر في بيان ذلك السرّ: اعلم انّ بين العلل العالية ومعلولاتها ـ سواء كانت تلك المعلولات من الأمور العالية مثلها أو من الأمور السافلة ـ يجب أن يكون نسبة الواحد الى السبعين، لأنّه من المقرّر في طريقة أهل بيت العصمة والحكمة ـ عليهم السّلام ـ وتابعه نظر البرهان لأهل العرفان، كما قد عسى أن يقرع سمعك بعض بياناته من الطريقة الّتي اختصّنا الله تعالى بها، انّه لا يكون شيء في الأرض أرض العالم السفلي ولا في السماء سماء العالم العلوي الّا بخصال سبع[2]؛ أمّا في العلويات فبحقائق تلك الخصال وأنوارها الإلهية الّتي هي صفات الله الحسنى وأسماؤه العليا، وأمّا السفليات فبتلك الأنوار مع مظاهرها من الحقائق الإلهية والأنوار الربوبيّة، وإن كان لا يخلو المظاهر من الظواهر. ثمّ انّ لكلّ من تلك الخصال عشر جهات: أمّا في السوافل فبحسب مرور الأمر الصادر لها[3] على السماوات السبع والكرسي والعرش واللّوح، كما قال سبحانه: ﴿ يتنزّل الأمر بينهنّ ﴾ وأمّا في العوالي فيجب مرور الأمر الصادر بها على مبادي تلك العشرة وحقائقها الذاتية والأنوار الإلهيّة من الأرواح الكلية، فعلى هذا يصير الواسطة بين كلّ علّة ومعلولها سبعين درجة؛ فتبصَّرْ.

---

١. الكافي، ج٣، ص٤٨٥: «... فمن أجل ذلك صار التكبير سبعاً لأن الحجب سبع ...».

٢. الكافي، ج١ ص١٤٩.

٣. لها: بها ن م د.

التاسعة، سبيل قويم وطريق مستقيم في تحقيق ذلك السرّ، وكشف هذا الستر، وهو انّ معنى كون العلل المفارقة بحيث يكون بينها وبين معاليلها سبعون درجة انّ تلك العلل من مقام قدسها وعلوّ مرتبتها تسير في كمالاتها سيراً نزوليّاً وتسافر من مشارق تجرّدها لعرض الجواهر المندمجة فيها على نفسها الى مغارب نورها الى أن ظهر من نورها جزء من سبعين في معلولها الشارق نورها عليه حيث لا يتحمّل لمرتبة السافلة أكثر من ذلك المقدار، والّا لاحترقت من شعاع تلك الأنوار، أو صارت بحيث لا يتمكّن من التوجّه الى ما هو أسفل منها لولهها[١] بالانغمار في النور الأعلى منها و ﴿ لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً اِلّا وُسْعَها ﴾[٢] ولا يحتمل كلّ آنية[٣] الّا ما يسعها؛ وأمّا الأجزاء الباقية فهي الكمالات الذاتيّة للعلل والأنوار المندمجة فيها المنطوية، ولا يتجاوز عنها الى غيرها، فقد ورد انّ هذه الشمس المحسوسة لو ظهرتْ بوجهها النورانيّ وقابلتْ أهل الأرض بذلك الوجه المضيء لم يمكن تعيّش الحيوانات ولم ينبت في الأرض نبات، وانّ في القيامة تظهر بذلك الوجه الكامن لأنّها موطن بروز البواطن. وهذا الحكم أي التفاوت بين العلّة والمعلول بسبعين درجة ثابت في هذه العلل السافلة أيضاً، كما يظهر من جوهرية الصورة النارية وعرضية حرارتها اللازمة، فانظر المسافة ودَعْ عنك الشك والشبهة. وذلك بناء على المضاهاة الواقعة بين العوالى والسوافل والمطابقة الحاصلة بين الظواهر والبواطن الّا انّ معرفة خصوص تلك الدرجات في الماديات عسير جدّاً. وليعلم انّ هذه الدرجات بتلك الأعداد انّما هي في العلل والمعلولات الممكنة، وأمّا فيما فوق ذلك فلا يعلم جنود ربّك الّا هو[٤]، وأين نسبه المتناهي الى ما لا يتناهى في الحساب، وما للتراب وربّ الأرباب!

---

١. لولهها: لومها م ن د.

٢. البقرة: ٢٨٦.

٣. كلّ آنية: كلالية د.

٤. مقتبس من الآية ٣١ من المدّثّر: ﴿ وما يعلم جنود ربّك الّا هو ﴾.

العاشرة. ملخّص هذا التحقيق انّ من الثابت المقرّر عند أرباب النظر انّ العلّة يجب أن يكون في المعنى الذي يفيض منه الى المعلول، والفيض الذي يترشّح منها الى المجعول في غاية الشدة والتماميّة، وانّما المعلول من الزيادات الطافحة من العلّة، ومن الفروع المنشعبة من تلك الشجرة، والإمام ـ عليه السّلام ـ بيّن تحديد تلك الشدّة، وعيّن تقدير هذه الزيادة بسبعين درجة، وخلاصة ذلك التلخيص انّك قد دريت مراراً انّ المعلول هو ظاهر العلّة بمنزلة القشر من اللبّ، وانّها منطوية فيه بطيّ السجلّ للكتب، فالعلّة تنطوي على كمالات نفسها سبعين مرّة الى أن تكتسي كسوة المعلول واستتر بتلك العدة بكمالاتها الى أن ظهر المجعول، فتلك الحجب إذا قيست الى العلّة فهي أنوار كمالاتها ومراتب تجلّياتها ودرجات قدسها عن ملابسة معلولها وإذا قيست الى المعلول فهي حجب ظلمانيّة وذنوب محيطة به، وإذا اعتبر بالنظر اليهما معاً فهي مراقي[1] سيره الى علّته ومدارج صعوده الى مبدئه ومراتب حركاته الباطنة، وسفره الروحاني الى مستقرّه الأصلي. وهذا أحد معاني الحديث المشهور: انّ «لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقتْ سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره» على أن يكون النورية والظلمانية من صفة كل واحد من الحجب، لكن باعتبارين مختلفين، كما ذكرنا آنفاً، فافهمْ جميع ذلك.

[وجه تجزئة الاسم الأعظم على ثلاثة وسبعين جزءاً]

الحادية عشر: قد ورد في الأخبار: انّ الاسم الأعظم على ثلاثة وسبعين جزءاً[2]، ولعلّ ذلك سرّ التفاوت بسبعين درجة بين العلل والمعلولات، وقد أشار اليّ بعض الأجلّة بالتأمّل في ذلك عسى أن يستحصل منه ذلك المدّعى، فتفكّرتُ، فإذاً، «كلّ

---

١. مراقي: مرائي م ن د.

٢. الكافي، ج١، ص٢٣٠: «انّ اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً...»؛ بصائر الدرجات الكبرى للصفّار؛ ج٤، باب١٢ ص٢٢٨ (باب في الأئمة«ع» انّهم اعطوا اسم الله الأعظم).

الصيد في جوف الفراء» وذلك لأنّ المرويّ في هذه التجزئة[١] هو انّ الله سبحانه استأثر بواحد منها وأُعطِي كلٌّ من الأنبياء والأولياء بعضاً من الأجزاء حسب درجاتهم من المبدأ الأعلى. ثمّ من المستبين انّ الثلاثة الزائدة على السبعين انّما هي لبيان مراتب الألوهيّة من الجبروت واللاّهوت والملكوت وهي من صقع الوجوب وناحية القدس. وكونها فاضلة على السبعين لبيان خروجها من سنخ العالم الإمكاني وتقدّسها من مناسبة الأمر الكياني؛ فبالحقيقة هذه الثلاثة مأخوذة مع تلك الواحد، وإن كان كلّ الأجزاء حكمها ذلك من وجه آخر يعرفه أهل المعرفة. فهذه النسبة هي نسبة الواحد الخارج من السبعين اليها. وممّا قرع سمعك في تضاعيف ما تلونا عليك مراراً وإن كنت تحتاج هناك الى أن يقرع عصاك: انّ المراتب الإلهيّة والعلل المفارقة والمعلولات الممكنة متحاذية المراتب، لست أعني به المضاهات الواقعة بين العوالي والسوافل الّتي قد استبان لك سبيل تصحيحها، بل بمعنى انّ العالم الإلهي بالنسبة الى تلك العلل الوجوديّة كالمركز بالقياس الى المحيط، وهذه العلل بالنظر الى معلولاتها كالمحيط بالقياس الى المركز، فوقعت المطابقة بين المركزين، وكان بينهما قاب قوسين؛ فالمركز الأوّل كأنّه تحرّكتْ حركة انبساطية فكملتْ هناك دائرة عقلية، وذلك المحيط تحرّكتْ بحركة انقباضية الى أن انتهى الى أن حاذى المركز الأوّل، فانطبقت الدائرتان وتحاذى المركزان، كأنّهما صنجتان[٢] متطابقتان، ومنهما حدثتْ تلك الجبلة والغوغاء، وتحرّكتْ بالوجد والسماع الأرض والسماء. وليعلم انّ الدائرة الأُولى كالإناء المنكوس للافاضة أو كالقبّة المضروبة، والدائرة الثانية كالقصعة الخالية المستفيضة أو التُّرس[٣] المرفوعة[٤]. ثمّ لا ريب انّ المركز في الدوائر العقلية محيط بالمحيط كما انّ الأمر في الدوائر الجرمانية بالعكس

---

١. التجزئة: المتجزبة د.

٢. صنجتان: صفحتان د.

٣. الترس: الفرش س.

٤. المرفوعة: – ب.

من ذلك، فنسبة المركز العقلي الى المحيط وإن كانت نسبة الواحد الى السبعين، لكن هذا الواحد هو كل السبعين على معنى لاتوجد فيه كثرة لا بالفعل ولا بالقوة، ولذلك كان خارجاً عن السبعين، كما انّ نسبة المركز الحسّي الى المحيط تلك النسبة الّا انّ الواحد ها هنا من كسور السبعين ومن جملتها، ولذلك كان داخلاً فيها، بخلاف الواحد الأول كما دريت.

الثانية عشر، لعلّك الى هذه الغاية ممّن لم يتّضح لك انّه لِمَ صار التفاضل بين العلل والمعلولات وكذا تجزئة الاسم الأعظم بالسبعين؟ وهذا من مكنونات[1] العلم الإلهي، ولا يحوم حومها الّا الأوحديّ ونحن نشير الى لمعة من هذا الوميض، حسبما كنّا من الله تعالى نستفيض:

فاعلم، انّه قد استقرّ في مستقرّه انّ نسبة القطر الى المحيط نسبة السبعة الى أحد وعشرين مع كسر، والكسور لا يعبأ بها في بيان الحقائق، ولذا كثيراً ما يسقط الكسر في أعداد الأذكار إذا حصل من ضرب أو تضعيف أو تعداد حروف، وغير ذلك. ولا ريب انّ المركز إذا انبسط بنفسه حركة متشابهة النسبة يرسم أوّلاً القطر ثمّ تنتهي الأقطار الى المحيط. ثمّ من المستبين انّ العالم الإلهي مع مراتبه الثلاثة الّتي هي الجبروت واللّاهوت والملكوت، دائرة واحدة على ثلاثة محيطات مستبطنة مندمجة بعضها في بعض؛ فالمركز والقطر لا يتكرّران والمحيط ثلاثة، وإذا ضوعف عدد المحيط وهو أحد وعشرون ثلاث مرّات حصل ثلاث وستّون، ومع القطر يصير المجموع سبعين؛ والمركز العقلي خارج، ولهذا صارت نسبة العالي الى السافل نسبة ثلاثة وسبعين. ثمّ تعتبر نسبة هذه المحيطات الى المركز الجسماني، فيحصل ذلك العدد بعينه مع دخول الواحد الّذي للمركز في السبعة الّتي للقطر؛ ولهذا السرّ صارت نسبة السافل الى العالي نسبة الواحد الى السبعين. وفيما ذكرنا أسرار لا تحصى، طوبى لمن فاز بها.

١. المكونات: المكتوبات ب.

تذنيب: إذا لوحظتْ تلك النسب الّتي بين الشمس الى الستر تصير نسبة الشمس الى العرش نسبة الواحد الى أربعة آلاف وتسع مائة، والى الحجاب نسبة الواحد الى ثلاث مائة ألف وثلاثة وأربعين ألفاً، والى الستر نسبة الواحد الى أربعة وعشرين ألف ألف وعشرة آلاف.

الحديث الرابع

[في أنّ الله أرى النبيّ من نور عظمته]

بإسناده عن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا ـ عليه السّلام ـ قال: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «لمّا أُسرِي بي الى السماء بلغ بي جبرئيل مكاناً لم يطأه جبرئيل قط، فَكُشِفَ لي، فأراني الله من نور عظمته ما أحبّ.

شرح: اعلم انّ مقام جبرئيل ـ عليه السّلام ـ يتآخم أفق العقل، وهو الحدّ المشترك بين عالم الأفعال وعالم الأسماء والصفات، فهو في منتهى تخوم العرش، فعالم الأفعال ينتهي اليه وهو في السلسلة الرجوعية أقرب الملائكة، لأنّه موكّل بالنفوس الإنسانية لإخراجها من صرافة القوة الى محوضة الفعليّة. ويظهر كون مقامه عالم الأفعال من توصيفه في القرآن الكريم بالمُطاع الأمين، وفي الخبر: انّه المطاع في السماوات، والأمين على الوحي. ومن أفاعيله قلع أراضي قوم لوط بخوافي[1] جناحه، وأمثال ذلك ممّا لايحصى؛ وقد سبق مراراً في المجلّد الأوّل من هذا الشرح انّ العظمة باعتبار الأسماء والصفات، ففوق مقام جبرئيل حيث لم يطأه قط

---

١. في القاموس: «الخوافي ريشاتٌ اذا ضمّ الطائر جناحيه خفيت أو هي الأربع اللواتي بعد المناكب» انتهى. والمشهور ان للطائر في كلّ جناح أربعة وعشرين ريشاً يسمّى عشرة منها وهي المقدّمات الطويلات «قوادم» وأربعة منها بعد تلك العشرة «مناكب» وعشرة بعدها «خوافي». منه.

هي حضرة الأسماء والصفات. وإراءة[١] نور العظمة عبارة عن التجلّي الأسمائي وكشف الحجب عن المقام العقلي حيث لا حسّ ولا محسوس، ولا يرى المتجلّى له أثراً من الأرواح والنفوس، ويرى نور الأسماء منبسطة في الأرض والسماء، ولا يبصر الآثار والأفعال عيناً ولا رسماً. وفي قوله: «ما أحبَّ»، على صيغة الماضي من الإفعال، إشارة الى انّ التجلّي انّما هو بقدر المحبوبيّة أي محبة المتجلي للمتجلّى له، فالرؤية على حسب المحبة، والتجلّي على وسع الشوق وقدر الطاقة.

الحديث الخامس

[في أنّ العيون لم تره تعالى بمشاهدة العيان والقلوب رأتْهُ بحقائق الإيمان]

بإسناده عن عبدالله بن سنان، عن ابيه، قال: حضرتُ أبا جعفر ـ عليه السّلام ـ إذ دخل عليه رجل من الخوارج، فقال له: يا أبا جعفر! أيّ شيء تعبد؟ قال: الله. قال رأيته؟ قال: لم تره العيون بمشاهدة العيان ولكن رأتْه القلوب بحقائق الإيمان، لا يعرف بالقياس، ولا يدرك بالحواس، ولا يشبه بالناس، موصوف بالآيات، معروف بالعلامات، لايجوز في حكمه، ذلك الله لا إله الّا هو. فخرج الرّجل وهو يقول: الله أعلم حيث يجعل رسالته.

شرح: «العِيان» بالكسر: المعاينة. وإضافة «المشاهدة» اليه بيانيّة. و «الحقائق» جمع «حقيقة» وهو من حقَقْتَ الأمر كضربتَه: إذا تيقّنته. و «الإيمان» هي الاعتقادات اليقينية بشرط مطابقة اللّسان والجوارح لها، فتلك الإضافة ايضاً بيانية. والمراد بـ «مشاهدة العيان» هو الشهود العيني في موطن الإحساس بأن ترى العين الشيء بعينه وخصوصه، كما هو شأنها في إدراك المبصرات وطريق

---

١. إراءة: أراه م ن د ب ر.

وصولها الى ما هو خارج عن المدرك بها بالذات. والمراد بـ «حقائق الإيمان» هي العقائد الايمانيّة اليقينيّة من التصديق بالله وبوجوده ومبدئيّته لكل شيء، واليقين بأنّه لايخلو عنه شيء في الأرض ولا في السماء، وانّ مالك الأشياء محيطٌ بها. والمراد بـ «رؤية القلب» وهو الشهود العلمي في المقام العقلي حيث لايدرك الّا ما هو غير خارج عنه[١]. فمن تلك الحيثية ومن كونه سبحانه لايسعه أرضه ولا سماؤه بل يسعه قلب عبده المؤمن، ومن انّه عزّ وجلّ غالب على أمره وكلّ شيء هالك عند وجهه، يلزم ضرورة أن لايرى صاحب القلب شيئاً الّا وهو يرى الله سبحانه بكمالاته، ولا ينظر الى أمر الّا وقد وقع بصره الى الله بآياته، من دون أن يكون المرئي في شيء من المكان أو أن يكون الإدراك إدراكاً له بعينه في موطن العيان، ودون أن تقاس هذه الرؤية برؤية شيء من الأشياء، أو أن يكون ذلك الإدراك بقوة من القوى إذ ليس لشيء[٢] من الموجودات ـ مفارقاتها ومادّيّاتها ـ ذلك الشأن، فسبحان الذي ليس شأن الّا وله هذا الشأن! ثمّ ان قوله ـ عليه السّلام ـ : «لايعرف بالقياس» بيان للحقائق الإيمانية والعقائد اليقينية القلبية. فالأوصاف الثلاث الأُوَل: يعني عدم تيسّر معرفته بالقياس، وعدم وسعه في مُدرِك الإحساس، وعدم شبهه بالناس، إخراجٌ له تعالى عن حدّ التشبيه، والنعوت الثلاثة الأخيرة: وهي كونه موصوفاً بالآيات، ومعروفاً بالعلامات، وغير جائر في الأحكام، إخراجٌ له عن حدّ التعطيل، وبمجموعها يتحقّق التوحيد الخالص.

وتفصيل ذلك كما لايخفى: انّ كونه غير معروف بالقياس تنزيه له سبحانه عن مشابهة الصور العقلية ومجانسة الأنوار العلمية من الأمور الغائبة عن الأبصار والجواهر المفارقة المقتنصة لشبائك الأفكار، وكونه غير مُدرَك بالحواس تقديس عن ملابسة المحسوسات من الألوان والأشخاص من الأعراض والصفات، وكونه غير مشابه للناس إشارة الى علوّ مرتبة معرفته عن معرفة الإنسان بنفسه، فان

---

١. عنه: ـ د.

٢. لشيء: بشيء د.

معرفة الإنسان به تعالى أقرب وأشدّ من معرفته بنفسه، لأنّه أقرب الى كلّ شيء من نفس ذلك الشيء وأولى به منه؛ وهذه الثلاثة هي مراتب التنزيه؛

وأمّا الثلاثة الّتي للتحميد: فكونُه «موصوفاً بالآيات» عبارةٌ عن ظهوره سبحانه بصفاته الحسنى في المقامات العقلية، وكونُه موصوفاً «بالعلامات» إثباتٌ لكونه هو المعروف بعلامات ألوهيّته وآثار صفاته في المواطن الملكوتية والمُلكية، وكونُه «غير جائر في حكمه» لدفع توهّم الضيم والظلم في انّ معرفته الفطرية الحضورية مالم يخالطها تلك الشبهات الكلامية والمموّهات السوفسطائية أجلى من معرفة الإنسان بنفسه وذلك لكونه أولى بكلّ شيء من نفسه وأقرب اليه من ذاته، وهو الذي يحول بين المرء وقلبه، وهو أقرب اليكم من حبل الوريد، وقوله: «لا اله الاّ هو» دليل على جميع ما قلنا، ﴿لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهيدٌ﴾[1] وقد سبق منّا ما يدلّك على هذا الركن الرشيد؛ فتبصر. وستطلع على معنى قوله: «موصوفٌ بالآيات معروفٌ بالعلامات» وانّ «الآيات» باعتبار الصفات لأنّها آيات عظمته و «العلامات» باعتبار الأفعال لأنّها علامات سلطانه وقد سبق في المجلد الأوّل ما يوضح ذلك أيضاً.

الحديث السّادس

[في انّ العيون لم تره بمشاهدة العيان والقلوب رأتْه بحقائق الإيمان]

بإسناده عن أبي الحسن الموصلي، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال جاء حبرٌ الى أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك حين عبدته؟ فقال: «ويلك! ما كنتُ أعبدُ ربّاً لَمْ اَرَهُ» قال: وكيف رأيتَه؟ قال: «ويلك! لا تدركه العيون

١. ق: ٣٧.

في مشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان».

شرح: هذا الخبر معناه واضح من الخبر السابق، وفيه أسرار لايخفى على أرباب الحقائق. وقد رُوي عنه ـ عليه السّلام ـ انّه قال: «ما رأيتُ شيئاً الّا ورأيت الله قبله» وهذا إشارة الى ما حقّقنا من تقدّم معرفته سبحانه على معرفة الشيء بنفسه، ويشير الى ذلك قوله تعالى: **والله بكلّ شيء محيط**[١] **وهو أقرب إليكم من حبل**[٢] الوريد[٣] وبالحريّ أن نشير الى لمعة من هذا النور، لكي يصعد من يريد العروج الى ذلك الطور، لكن من جانب النفس المدركة وسيجيء بيان ذلك من جهة المدرك سبحانه.

اعلم انّه من المستبين من إشارات أهل بيت العصمة، والحقّ اليقين من براهين الحكمة، والمشاهد عند أرباب الشهود والناظرين في حقائق عالم الوجود، انّ الإدراك في ذوات الأنفس انّما هو للنفس لكن في الموادّ الّتي لم تظهر النفس بكمالاتها ظهوراً تامّاً، ولم تنطلق من مضيق المادّة انطلاقاً كاملاً، ولم تستقلّ برأسها، ولم تستبدّ برأيها، فلا بدّ أن يكون إدراكها بتوسط تلك الآلات الماديّة، ووصولها الى الأشياء بظهورها من هذه الشبكات البدنيّة، ولا يكون لها سوى هذه الطرق سبيل الى الاقتناص، ولا له من ذلك مناص؛ وأمّا في المواد الّتي ظهرت بتامها وخلصت من رقّ المادة وفطمتْ فطامها، فلا محالة يكون حينئذ إدراكها بذاتها، سواءٌ في ذلك ما تدركه بالرجوع الى ذاتها والذي تدركه بظهورها من شرفات قصرها، إذ ليس معنى قولنا انّها تدرك بقواها انّ النفس تجزّأت بذاتها أو بقواها الذاتية في هذه المحالّ وتخصّصتْ حسب تجزئة تلك الأحوال، لأنّها ليست تتجزّى في ذاتها ولا بقواها، أمّا الأوّل فلتجرّدها، وأمّا الثانيّ فلأنّ تجزئة القوى المختلفة تستلزم المادة لا محالة، وليست أيضاً مدركة ببعضها شيئاً وببعض آخر

---

١. في المصحف الشريف هكذا: ﴿انّه بكلّ شيءٍ محيط﴾ (فصّلت: ٥٤).

٢. في المصحف الشريف هكذا: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (ق: ١٦).

٣. الوريد ... (الى الحديث السابع): ـ ب.

أمراً آخر، والّا لكانت متقدّرة[١]، ولا وزر، بل هي بكلّها قوة واحدة فهي مبصرة بعين كونها سامعة، وانّها لامسة بعين كونها ذائقة، شامة وعاقلة بعين كونها مدركة كذلك، لكن لم يكن إدراكها للمحسوسات الخارجة عن ذاتها نحواً من الخروج إلّا بظهورها حسب ماتظهر تلك المحسوسات، وذلك لمناسبة بين المدرِك والمدرَك في موطن الإدراك جعلت لظهورها مظاهر هي كوّات الحواس وشبائك هي حبائل الاقتناص، والّا فهي مبصرة بكلّها، سامعة بكلها، مدركة بجميع الإدراكات بتمام ذاتها، وبهذه الجمعية وردتْ في شأنها من مدينة العلم وبابه: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» وبالجملة، فهي بذاتها قوة باصرة وسامعة الى غير ذلك من القوى، لكن إذا قيست تلك الإدراكات الى ما هو خارج عنها ومن سنخ عالم الأجسام فلا بدّ أن يكون بتلك المشاعر والآلات المناسبة لهذا العالم، وإذا اعتبرتْ الى ما هو في ذاتها ومن سنخ العالم الأعلى فهي بنفس ذاتها المحيطة بالأشياء الواسعة لمجالي أنوار ربّها، حيث لم يسعه أرض ولا سماء الّا قلوب عباده الّتي لذلك خلقها، ففي عالمها مبصرات ومسموعات بهيّة وملموسات ومَذوقات ومشمومات شهيّة، وبذلك يتصحّح الجنّة العالية، وإن كانت دونها جنة سافلة لأرباب السعادات البدنية يكون قطوفها دانية.

ثمّ انّ الناس مختلفة المراتب والدرجات في التخلّص عن مضيق المادّيات: فبعضهم من قبيل البهائم، وإن كانوا علماء متبحّرين من أرباب العمائم، فلم يرتقوا من وهدة الحس الى جبال القدس، ولم يتخلّصوا من مطمورة الجسم الى فسحة عالم الذوق والطِرم[٢]، وذلك مبلغهم من العلم؛ فهؤلاء لم يتفطّنوا برؤية غير الإحساس، ولا بمرئيّ سوى المحسوس، فلذلك أبطلوا الرؤية الواردة في الآيات والأخبار بمعناها، وأثبتوا العلم اليقيني مجراها، وأوّلوها بالعلم والمعرفة، وأين ذلك من الشهود والرؤية؟! وطائفة أخرى لم ينالوا من النفس مقام الفتوح، ولم يصعّدوا

---

١. متقدّرة: متعدّة م ن د ب ر.

٢. الطِرم: الشَّهْد وهو العسل مادام لم يعصر من شمعه.

في معارج الروح، ولا لهم حظ من الشهود النوري، ولا لهم هجرة الى مدينة العلم الحضوري، فهؤلاء حكموا بأنّ الرؤية الواردة في الآثار انّما هي الرؤية بالعين، وذلك انّما يتيسر في ثانية النشأتين، وتوغّلوا في ذلك وأفرطوا حتى أنكروا الشرائط المعتبرة في تحقّق هذا الإدراك من وجود الحاسة وتوسّط الهواء المشفّ واعتدال البُعد وغير ذلك، وان كانوا لم يقولوا بنفي بعض ذلك فيما نحن فيه من رؤية الله سبحانه لأنّهم صرّحوا بأنّ ذلك انّما يكون بهذه العين الباصرة. وكلا الفريقين كليل إحدى العينين، ولم يكتحلوا أعينهم بجواهر أنوار المصطفين. والقول الفصل في ذلك مؤيّداً بالنقل الصحيح والعقل الصريح انّ الرؤية الواردة في الآيات والأخبار انّما هي على معناها الحقيقي من دون تأويل بالعلم اليقيني، وانّه ليس بهذه الجليديّة ولا يمكن أن يتعلّق به سبحانه بعينه وشخصه سواء في ذلك العلم والرؤية، وذلك لأنّ رؤية الشيء المجرّد عن الموادّ وكذا العلم بالأمر المقدّس عن الأشباه والأنداد بعينه الشخصية وذاته الحقيقية لا يمكن الّا أن يكون بكنهه، أو أن يكون بحدوده وأطرافه، إذ ليس له أحوال وأعراض حتّى تتعلق الرؤية بها، دونه، فلا محالة يكون متعلّقاً بكهنه وحقيقته وهو مستحيل الذات خارج عن طوق الجائزات.

فإن قلت: ما نفقه كثيراً ممّا تقول، ألستَ قد حكمتَ أوّلاً بأنّ الرؤية على الحقيقة دون المجاز وقد نفيتَها ثانياً وصرفتَها عن حدّ الجواز.

فأقول: الرؤية المثبتة هي الرؤية بالقلب قال تعالى: ﴿ما كَذَبَ الفُؤادُ ما رأىٰ﴾[1] والرؤية المنفيّة هي الرؤية بالعين من حيث يتعلّق به بعينه وشخصه، وليستا واقعتين في طرفَي النقيض حتّى لا يكون بينهما واسطة بل هناك وجوه لا يتناهى؛ وإن كنت من أهل السابقة الحسنى فانظر ماذا ترى. وبالجملة، لم تتعلق الرؤية القلبية ولا العينية، بل ولا العلم والمعرفة بالله سبحانه بعينه وخصوصه، وما سوى ذلك فلا يتفاوت فيه العلم والرؤية سواء كان بالقلب أو الباصرة قال تعالى:

---

١. النجم: ١١.

﴿ما زاغَ البَصَرُ وَما طَغى﴾ وسيأتي في الخبر ما يؤيّد ذلك من قوله عليه السّلام: ألست تراه في وقتك هذا» فتبصّرْ[1].

الحديث السّابع

[أدلّة عدم إمكان رؤيته تعالى]

بإسناده عن أحمد بن إسحق، قال: كتبت الى أبي الحسن الثّالث عليه السّلام، أسأله عن الرؤية وما فيه الناس، فكتب: «لا يجوز الرؤية ما لم يكن بين الرأئي والمرئيّ هواء ينفذه البصر، فإذا انقطع الهواء بين الرائي والمرئي لم تصحّ الرّؤية وكان في ذلك الاشتباه، لأنّ الرائي متىٰ ساوى المرئي في السبب الموجِب بينهما في الرؤية وجب الاشتباه وكان في ذلك التشبيه، لأنّ الأسباب لابدّ من اتّصالها بالمسبّبات».

شرح: «عن الرؤية» أي عن إمكانها بأن يجوز من العبد أن يرى ربّه بالقوة الباصرة. و «ما فيه الناس» أي ـ عن الروايات الّتي يرويها الناس في الرؤية: من قوله صلّى الله عليه وآله: «انّكم سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر» وغير ذلك من الأخبار. و «الهواء» إمّا ذلك العنصر أو الفضاء. و عندنا: ذلك الفضاء أعمّ من أن يكون حسّياً أو خياليّاً أو عقليّاً. وسيأتي في ذكر حقائق الموجودات والكرات الغير الحسيّة انّ هناك هواء يحار فيه العقول. وقوله: «ينفده البصر» لايدلّ على خروج الشعاع لأنّ هناك احتمالين آخرين يوافقها نفوذ البصر: أحدهما مذهب صاحب الإشراق[2]، والآخر ما سبق منّا في الإبصار بأنّه ظهور نور النفس الى

---

١. من قوله: «حبل الوريد» (ص٢٦٧) إلى هنا ساقطة من ب.

٢. حكمة الإشراق، ص١٣٤: «الإبصار ليس بانطباع صورة المرئيّ في العين، وليس بخروج شيء من البصر، فليس الّا بمقابلة المستنير للعين السليمة وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر ...».

ظاهر الأشياء وتوجّهها الى ما خرج منها. والتعبير عنه بخروج البصر أي خروج نوره وظهور شهوده من أحسن التعبيرات. وفي بعض النسخ بدل قوله: «فاذا انقطع الهواء»، «وعدم الضياء بين الرائي والمرئي» وفيه ذكر شرط آخر للرؤية وهو وجود الضوء وإن كان لا حاجة اليه في الاستدلال، وعلى ذلك فقوله: «عُدِمَ» على صيغة الماضي المجهول. وما في المتن مطابق لنسخ الكافي[1]. ولفظة «كان» في الموضعين تامّة أي وقع الاشتباه وحصل التّشبيه.

وعندي: انّ في هذا الخبر ثلاثة استدلالات:

الأوّل، على قوله: «لا يجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينفده البصر» **واستدلّ عليه بالدوران وهو كون الشيء وجوداً وعدماً، واليه أشار بقوله: «فإذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي لم تصح الرؤية»، والمقدمة الأُخرى ظاهرة**[2] وهي: كلّما توسّط الهواء بشرائطه تحقّقت الرؤية وسيجيء بيان المقدّمة الأُخرى؛

والإستدلال **الثاني**، على قوله: «وكان في ذلك الاشتباه» وصورة الاستدلال من قياس استثنائي مقدّمه نتيجة الدليل الأوّل هكذا: إذا لم يجز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء، لزم الاشتباه، أي كون المرئي أشبه الرائي في كونهما منتهى البعد الهوائي، والدليل على الملازمة قوله: «لأنّ الرائي إذا ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما وجب الاشتباه.

والإستدلال **الثالث**، على قوله: «وكان في ذلك التشبيه» وصورة القياس من الاستثنائي من مقدّمٍ هو نتيجة الاستدلال الثاني هكذا: إذا لزم الاشتباه لزم من القول به التشبيهُ المنفيّ عنه تعالى بالعقل والنقل، أي تشبيه[3] الله بخلقه وتشبيه الخلق به، والدليل على الملازمة قوله: «لأنّ الأسباب لابدّ من اتّصالها بالمسبّبات».

---

١. الكافي، ج ١، ص٩٧.

٢. ظاهرة ... المقدمّة الأخرى: ـ د م.

٣. تشبيه: نسبة.

أمّا بيان الإستدلال الأوّل، فهو أنّا وجدنا العين الحاسّة تبصر الشيء إذا كان بينها وبينه هواء ينفذ نورها فيه الى أن يصل المرئي، وإذا لم يكن توسّط ذلك الهواء لم يتحقّق الإبصار، وهذا واضح بحكم العادة، مع انّ البرهان يعاضده، وذلك لأنّ الإبصار انّما يكون للشيء الخارج عن النفس بقوّة جسمانية بالضرورة، ولمّا كان الإدراك وصولاً لا محالة فالقوى الجسمانية انّما تدرك الشيء إمّا بوصوله اليها أو بوصولها اليه، والأوّل يحتاج الى حركة الشيء أو ما في حكمه، والثاني يفتقر الى حركة القوّة أو شيء منها، ولمّا امتنعت حركة القوّة بالضرورة بقي أن يكون بحركة أمر من القوّة، ولا معنى للحركة ها هنا الّا الأينية، فوجب من ذلك أن يتوسط الهواء البتّة وهو المطلوب. وعلى مذهب من ينفي الانطباع كما يظهر من هذا الخبر، نقول[١]: فالإبصار انّما يكون من القسم الذي يتحرّك من القوة شيء الى أن يصل بالمرئي؛ أمّا على مذهب القائل بخروج الشعاع فظاهر، وأمّا على القول بتكيّف الهواء بكيفية نوريّة مفاضة من النفس فكذلك، لأنّ الإفاضة تدريجية؛ أو نقول لمّا كان الإدراك: إمّا بوصول المدرِك بالكسر الى المدرَك بالفتح، أو بالعكس من ذلك، والإبصار لا يمكن أن يكون من القسم الأوّل لأنّ القرب المفرط مانع من هذا الإدراك فكيف بالمماسّة والوصول، فيجب أن يكون من القسم الثاني وبالبعد المعتدل. ولمّا كانت القوّة جسمانيّة فالبعد عنها يكون بتوسّط بعد جسماني سواء كان المرئي جسماً أو غير جسم الى أن يثبت انّه لا يمكن أن يكون غير جسم.

فإن قلت: حال الرائي والمرئي في البعد الفضائي بينهما، مختلفة، فانّه قد ينقطع الهواء عن الرائي والمرئي في البعد الفضائي بينهما مختلفة، فإنّه قد ينقطع الهواء عن الرائي دون المرئي، ومع ذلك تتحقّق الرؤية كما في رؤية الله تعالى الأشياء. ولأجل هذا ذهب الأشعري الى إمكان تحقّق الرؤية بالعكس من ذلك، فجوّز أن يرى الإنسان ربّه مع انقطاع الهواء عن المرئي.

١. نقول: يقول م د.

قلنا: الكلام في الرؤية المختصّة بالحاسة البصريّة ورؤية الله تعالى الأشياء انّما هي بنفس ذاته المقدّسة عن الفاقة الى الآلات والأدوات، وأين هذا من ذلك!

فإن قلت: انّه لم يشترط في هذه الرؤية وجود تلك القوة ولذا جوّز أن يرى أعمى الصين بعوضة أندلس، بل جوّز أن يرى ذلك الأعمى برِجله تلك البعوضة؛ ولم يشرط أيضاً كون المرئي من الكيفيات المبصرة ولذا جوّز أن يرى الإنسان العلم والقدرة والحياة وسائر الكيفيّات كالمطعومات والمشمومات والمسموعات والملموسات.

قلنا: هذا مع كونه مخالفاً للفطرة الإنسانية بل للغريزة الحيوانية، خروجُ عن محلّ النزاع وقدحٌ في شرائط أخر للرؤية غير ما نحن فيه، وهي وجود الحاسّة والمقابلة الخاصة، إذ الخلاف في انّه هل يمكن أن يرى الإنسان ربّه بالحاسة البصريّة أم لا؟ وكذا في انّه يجب أن يتوسط في هذه الرؤية هواء أم لا؟ والاّ لم ينكر أحد نحواً أخر من الرؤية كما يكون بالقلب أو أعلى منه. ويحصل من ذلك الحالة الضروريّة الحاصلة من رؤية االمحسوسات بالعين أو الحالة التي هي أقوى وأشرف من ذلك من دون أن تتعلّق الرؤية بذلك المرئي بعينه وشخصه أو بكنهه وحقيقته.

ثمّ انّ لنا أن نبرهن على وجوب استلزام كون الشيء مرئيّاً بخصوصيته وشخصيته كون المرئي في فضاء وهواء يحيط به، وذلك لأنّ تشخّص الشيء وتعيّنه هو امتيازه عما سواه بالحدود بأن يكون هو في حدّ وما سواه في حدّ آخر سواء كان حدّاً عقليّاً أو خياليّاً أو حسيّاً. أمّا الحدّ العقلي ففي الإدراك العقلي، وأمّا الخيالي ففي الإدراك الخيالي، وأمّا الحسّي ففي الإدراك الحسي. ورؤية الشيء بالقوة الحسيّة بعينه وشخصه هي تميزه بحدوده عن حدود ما سواه، والحدود الحسيّة ليست الاّ المقادير والأبعاد، فإذا كان الشيء محسوساً بالقوّة الحسيّة وجب أن يكون محدودا بحدود كذلك، والمنازع في ذلك مكابر لمقتضى فطرته الأصلية.

وأمّا بيان الاستدلال الثاني، فهو انّه إذا وجب توسّط الهواء بين الرائي والمرئي لزم الاشتباه، فبأنّ توسّط الهواء والفضاء يستلزم كونهما في طرفي بعد مقداري لا

محالة، بأن يكون امتداد آخذاً من الرائي منتهياً الى المرئي، وذلك يوجب اشتباه أحدهما بالآخر، أي أن يشبه أحدهما الآخر في كونهما واقعين في طرف الامتداد، وكون أحدهما في حدّ والآخر في حدّ مقابل له.

وأمّا بيان **الاستدلال الثالث**، وهو انّه إذا وجب الاشتباه وقع التشبيه، أي القول بذلك واعتقاده يوجب تشبيه الله بخلقه وتشبيه الخلق به، أو التحديد، أي كون المخلوق في حدّ والخالق في حدّ آخر، وكلاهما شرك كما في الأخبار، وذلك لأنّ الأسباب لابدّ من اتّصالها الى المسبّبات وهذا يحتمل معنيين: **أحدهما**، انّ الهواء الّذي هو السبب للرؤية في توسّطه بينهما يجب أن يتّصل مبتدءاً من الرائي منتهياً الى المسبّبات أي المرئيات لتتحقّق الرؤية، **لأنّه لم تتحقّق هي ما لم يتوسّط هو؛ والمعنى الآخر**، انّ السبب إذا حصل بتمامه في الطبيعيّات وجب أن يتّصل وجوده بوجود المسبّب بحيث لايتخلّف المسبّب عند وجود سببه التام، فإذا حصل موجب الرؤية وجب أن يحصل هي، وإذا تحقّق موجب الاشتباه والتشبيه وجبا لا محالة، فعلى هذا الأخير يكون دليلاً على المطالب الثلاثة وإن ذكر لأجل الأخير؛ فتبصّرْ.

الحديث الثّامن

[في الدليل على عدم إمكان رؤيته تعالى]

بإسناده عن محمّد بن عبيدة قال: كتبتُ الى أبي الحسن الرضا ـ عليه السّلام ـ أسأله عن الرؤية وما ترويه العامّة والخاصّة وسألتُه أن يشرح لي ذلك. فكتب ـ عليه السّلام بخطّه: «اتّفق الجميع لا تمانُعَ بينهم انّ المعرفة من جهة الرؤية ضرورةٌ، فإذا جاز أن يرى الله عزّ وجلّ بالعين وقعت المعرفة ضرورةً، ثمّ لم تخل تلك المعرفة من أن يكون ايماناً أو ليست بإيمان، فإن كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بـإيمان،

لأنّها ضده، فلا يكون في الدنيا أحد مؤمناً، لأنّهم لم يروا الله عزّ ذكره، وإن لم تكن تلك المعرفة الّتي من جهة الرؤية إيماناً لم تخل هذه المعرفة الّتي هي من جهة الاكتساب أن تزول أو لاتزول في المعاد، فهذا دليل على انّ الله عزّ وجلّ لايرى بالعين، إذ العين يؤدي الى ما وصفناه.

شرح: «التمانع»: التدافع والتخاصم، و «الضرورة» مقابلة الاكتساب وهي مرفوعة خبر «المعرفة»، و «الضرورة» الثانية منصوبة. وقد سبق انّ «الايمان» إمّا المركّب من المعرفة القلبية والقول والعمل، أو المعرفة المشروطة بالأخيرين، أو الملزومة لهما؛ وبالجملة، المعتبر في الإيمان هو المعرفة اليقينية سواء كانت بالاستقلال أو بالجزئية.

ثمّ انّه قد سبق منّي في سالف الزمان وجه الاستدلال في هذا الخبر بحيث لايرد عليه شيء من الشبه والشكوك، ويرتضي به الرّجل العلمي من أرباب السلوك. وقد قيل في بيان ذلك ما لا يروي الغليل ولا يشفي العليل، ولا نتعرّض لذكر أقوالهم، ولكلّ قومٍ شأن يغنيهم؛ فأقول: ـ ومن الله التأييد ـ حاصل الاستدلال انّ جميع العقلاء من أهل الملل وأرباب الأهواء اتّفقوا بحيث لايدفع بعضهم بعضاً ولا ينكر أحد على غيره أصلاً، انّ المعرفة الّتي تحصل من جهة الرؤية العينية مع سلامة الحاسّة ووجود الشرائط المعتبرة معرفةٌ ضروريّة بديهيّة يقينيّة غير مكتسبة بالبرهان، لأنّ المحسوسات من أقسام الضروريّات، بل هي أصل كلّ ضرورة وفكرة، فإذا جازت الرؤية على الله تعالى وتقدّس، بمعنى جواز أن يرى المؤمنون ربّهم يوم القيامة بعينه وخصوصه رؤيةً عينية ومشاهدة حسيّة، حصلت المعرفة حصولاً ضروريّاً لزوميّاً لا محالة، لما قلنا من المقدّمة المشهورة مع يقينيّتها؛ ومن البيّن انّ المعرفة هي الأمر المعتبر في الإيمان إمّا بالاستقلال أو بالجزئية، فتلك المعرفة الّتي قد حصلت من جهة الرؤية العينية في الآخرة: إمّا أن تكون إيماناً بمعنى

انّ الإيمان لايحصل الاّ بهذه المعرفة، أو ليست بإيمان، ولا واسطة[١] بينهما، فإن كانت إيماناً فالمعرفة الّتي حصلت من جهة الاكتساب تستحيل أن تكون إيماناً بوجوهٍ هي احتمالات قوله ـ عليه السّلام ـ : «لأنّها ضدّه» الى آخره:

الأوّل، انّ المعرفة المكتسبة في الدنيا انّما حصلت بالفكر والنظر ومن الضروري انّ الضرورة ضدّ الاكتساب، فالمعرفة الحاصلة بأحدهما تمتنع أن تحصل بالآخر كما ثبت في صناعة البرهان من انّ المحسوس يمتنع أن يبرهن عليه.

الثاني، انّ المعرفة المكتسبة بالبرهان في الدنيا هي[٢] انّه لمّا لم يمكن أن يرى بالعين في النشأة الدنياوية كما اعترف به الخصم، فبالاضطرار اكتفي في تلك النشأة **بالمعرفة المكتسبة من جهة الآثار ومن انّ الطبيعة الإمكانيّة التي هي محض الفاقة والحاجة من كل وجه. ونفس القوة والقابلية من كلّ جهة لابدّ لها من مُخرِج الى** الفعل والوجود بمحض الغِنى والجود، والمفروض انّ الإيمان هو المعرفة من طريق الرؤية فلا يكون في الدنيا أحد مؤمناً، لأنهم لم يروا الله عزّ وجلّ فيها، حيث لم يمكن المعرفة من طريق الرؤية الحسّيّة البديهية في تلك النشأة، بل يتمكّن العباد من المعرفة بالطريقة الذي هو ضدّها أي المعرفة بالبرهان.

الثالث، ما قيل انّ المعرفة المكتسبة في الدنيا هي انّه لا يمكن أن يرى وهي ضدّ المعرفة التي حصلت في النشأة الآخرة لأنّها حاصله من جهة الرؤية، فإذا كانت هذه إيماناً فلا يكون في الدنيا مؤمن، لأنّهم حكموا فيها بأنّه لا يمكن أن يرى. وهذا الوجه كما ترى نحو من المصادرة على المدّعى لكنّ أكثرهم ذكروا هذا المعنى.

ولنرجع الى بيان **الشق الثاني**، فنقول: وإن لم يكن تلك المعرفة الّتي تحصل من جهة الرؤية إيماناً فتكون المعرفة المكتسبة من طريق البرهان إيماناً، إذ لا شك في تحقّق الإيمان وعدم السبيل الى المعرفة سوى هذين بتسليم من الخصم، بل في

---

١. واسطة: بواسطة د م ن.

٢. هي: ـ ن.

الواقع في هذا المقام كما لايخفى، فلا يخلو: إمّا أن يكون عند الرؤية تزول تلك المعرفة المكتسبة بالبرهان الّتي هي الإيمان أو[١] لاتزول، و الأوّل غير جائز، لأنّ الايمان لا يزول والّا لم يكن يقيناً، ويستحيل زوال اليقين. وفي نسخ الكافي[٢] وبعض نسخ التوحيد: «ولا تزول في المعاد» بـ«الواو» دون «أو» فيكون إشارة الى استحالة زوال اليقين كما قلنا، وترك الشقّ الثاني لظهور اجتماع المتقابلين فيه؛ والثاني اجتماع للمتقابلين لما قلنا انّ الشيء المحسوس يمتنع أن يبرهن عليه. ولعمري انّ هذا حق البيان وذلك أحقّ بالإيمان!

إنتقاد: وبالحري أن نذكر[٣] أموراً لابدّ لها في تتميم الكلام ليخلص اللّب عن القشر في هذا المقام:

الأوّل، انّ هذا الاستدلال التّام من الإمام ـ عليه السّلام ـ وإن كان مجادلة بالتي هي أحسن، لكن يمكن إرجاعه الى البرهان الأحكم الأمتن، لأنّ مقدمات هذا الدليل بعضها مشهورات لكنّها يقينية أيضاً، ولا بأس في اجتماعها كما تقرّر في مقرّه، وبعضها شرعيّات مسلّمات لكنها ممّا يقام عليها البرهان أيضاً، كما لو وضع اليقين موضع الايمان، وكذا ما يناسب فيما[٤] يناسب، كما لا يخفى على المتدرّب في الصناعة البرهانية.

الثّاني، المراد بالضد في أمثال هذه المقامات هو المقابل سواء كان نقيضاً أو غيره.

الثالث، انّما قلنا لا يمكن أن يقال البرهان على المحسوس، لأنّ مقدمات البرهان يجب أن يكون كلية والمحسوس جزئي فلا يبرهن عليه، ولأنّ المحسوس من حيث

---

١. أو: و ب.
٢. الكافي، ج ١، ص٩٦ ـ ٩٧.
٣. نذكر: يذكر ب.
٤. فيما: فيهما ب.

هو محسوس متغيّر، وأقلّ ذلك توارد الحواس عليه وتقلّبه من حال الى حال، والبرهان انّما يكون على الأمور الثابتة.

الرابع، انّما قلنا انّ اليقين لا يزول، لأنّه إمّا في نفس مقدّمة ضرورية بديهية أو ممّا يحصل من مقدّمات كلية ضروريّة، والضرورة المعتبرة في صناعة البرهان هي الضرورة الذّاتيّة وهي لاتزول أبداً.

الخامس، إنّما لم يذكر الإمام ـ عليه السّلام ـ فساد القسمين الأخيرين، أعني زوال المعرفة المكتسبة الدنيوية الإيمانيّة وعدم زوالها، لظهور فساد الأوّل وهو الزوال كما بينّا، وسبق فساد الثاني بقوله ـ عليه السّلام ـ: «لأنّها ضده» ومعلوم انّ الضدّين لايجتمعان.

الحديث التّاسع

[تنزيه الله تعالى عن الرؤية]

بإسناده عن صفوان بن يحيى، قال: سألني أبو قرّة المحدِّث أن أدخله على أبي الحسن الرّضا ـ عليه السّلام ـ، فاستأذنتُه في ذلك، فأذن لي، فدخل عليه، فسأله عن الحلال والحرام والأحكام، حتّى بلغ سؤاله التوحيد، فقال أبو قرّة: انّا رُوينا انّ الله عزّ وجلّ قسّم الرؤية والكلام بين اثنين: فقسّم لموسى ـ عليه السّلام ـ الكلام، ولمحمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ الرؤية. فقال أبو الحسن عليه السّلام: فَمَن المبلِّغ عن الله عزّ وجلّ الى الثقلين الجنّ والإنس: «لاتدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً وليس كمثله شيء». أليس محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ؟ قال: بلى. قال: فكيف يجيء رجل الى الخلق جميعاً فيخبرهم انّه جاء من عند الله، وانّه يدعوهم الى الله بأمر الله، ويقول: لا تدركه الأبصار، ولا يحيطون به علماً، وليس كمثله شيء؛

ثمّ يقول: أنا رأيته بعيني، وأحطتُ به علماً وهو على صورة البشر! أما تستحيون! ما قدرتْ الزنادقة أن يرميه بهذا أن يكون يأتي عن الله بشيء ثمّ يأتي بخلافه من وجه آخر !.

شرح: أبو قرّة هذا من علماء العامّة. «التوحيد»: الكلام في الواحد الحقّ تعالى شأنه. «روينا» على صيغة المجهول: إمّا من المجرد على أن يكون الفعل أسنِد الى المفعول بواسطة اللام ثمّ حذفت وأوصل الفعل، والتقدير «روي لنا». وقوله: «انّ الله» مفعول به، ويحتمل أن يكون هو مرفوع المحل موضع الفاعل[1]. والحذف والإيصال بالنظر الى المفعول بالواسطة من دون قيامه مقام الفاعل؛ وإمّا من التفعيل من التروية وهو الحمل على الرواية كما في الصّراح، أي حُمِّلنا تلك الرواية من الأسلاف. و «قسم» الأوّل فِعلُ ماض مجرّد من القسم بالفتح بمعنى التقسيم ويحتمل أن يكون من التقسيم نفسه و «قسم» الثاني بالتخفيف لا غير، من القِسم بالكسر بمعنى الحظّ والنصيب. «لا تدركه الأبصار» والآيتان التاليتان مفعول «المبلِّغ» على صيغة التفعيل. وكلمة «مَنْ» في قوله: «فَمَن المبلِّغ» للاستفهام. ولمّا كان الرؤية تستلزم الإحاطة وكون المرئي مماثلاً للأشياء المرئيّة، وأقلّ ذلك في كونه مرئياً سيّما اذا اعتقد القائل بالرؤية أنّه «على صورة شاب موفّق من أبناء ثلاثين» كما يظهر من هذا الخبر وسيأتي الرواية في ذلك، ذكر ـ عليه السّلام ـ هذه الآيات الثلاثة في الردّ على تلك الرواية؛ هذا، مع انّ أكثر تلك الروايات سيجيء في هذا الكتاب تفسيرها وبيان الغرض منها. «أليس محمد» استفهام آخر وقع جواباً للاستفهام الأوّل، وخبر «ليس» محذوف، والتقدير: أليس محمّد المبلِّغ؟ «أما تستحيون» «أما» هذه بالتخفيف للتحضيض و «تستحيون» بوجود «الياء» وحذفها كما في بعض النسخ. وكلمة «ما» في قوله: «ما قدرت الزنادقة» للنّفي وقوله: «أن يكون» إمّا وصف «لهذا» أو بدل منه ومعنى الحديث ظاهر.

---

١. الفاعل: ـ ب.

وليعلم انّ امتناع الإتيان بشيء ثمّ الإتيان بخلافه انّما هو في الأحكام العقلية وما نحن بسبيله من جواز الرؤية واستحالتها من هذا القبيل، بخلاف الأحكام الوضعية والأمور الشرعية فانّه يجوز فيه النسخ.

[وجه عدم إمكان رؤيته تعالى]

متن: قال أبو قرّة: فإنه يقول: ﴿وَلَقَدْ رَاهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾ فقال أبو الحسن عليه السّلام: انّ بعد هذه الآية ما يدلّ على ما رأىٰ حيث قال: ﴿ما كَذِبَ الفُؤادُ ما رَأىٰ﴾ يقول: ما كذب فؤاد محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ ما رأتْ عيناه، ثمّ أخبر بما رآه فقال: ﴿لَقَدْ رَأىٰ مِنْ آياتِ رَبِّهِ الكُبرىٰ﴾ فآيات الله غير الله، وقد قال: ﴿وَلا يُحيطون بِهِ عِلْماً﴾ فإذا رأته الأبصار فقد أحاطت به العلم، ووقعت المعرفة، فقال أبو قرّة: فيكذّب بالروايات؟ فقال أبو الحسن ـ عليه السّلام ـ: إذا كانت الروايات متخالفة للقرآن كذّبت بها، وما أجمع المسلمون عليه انّه: لايحاط به علم، ولا تدركه الأبصار، وليس كمثله شيء.

شرح: لمّا انقطع تمسّكه بالروايات تشبّث[1] بالآيات، وذكر حكاية المعراج وصورة الاستدلال: انّ الله يقول: ﴿لَقَد رآه نزلَةً أُخرى عِنْدَ سِدْرَةِ المُنتَهى﴾ والضمير المفعول راجع الى «الله»، إذ لم يسبق ما يليق أن يكون مرجعاً له الّا الله وجبرئيل، لا سبيل الى الثاني لأنّ رؤية جبرئيل ليس أمراً غريباً مطلوباً للرسول حتّى يذكر في مقام «الإسراء»، لأنّه قد ظهر للرسول في الأرض بصورته الأصليّة حيث طبق الخافقين وملأهما، وبغيرها، كما ورد في الأخبار، فتعيّن أن يكون الضمير لله تعالى وسيجيء الجواب عنه. و «النزلة» المرّة من النزول، والنزلة الأُولى

---

١. تشبّث: فتشبّث م ن د ر ب.

عندما كان قاب قوسين أو أدنى. و «سدرة المنتهى» شجرة في السماء السابعة اليها ينتهي علم الخلائق أو ينتهي اليها عالم الأجسام، فيكون في الأفق الأدنى المتآخم لعالم الأرواح المجرّدة والنفوس المقدسة، وفي الخبر على ما سيجيء انّ ثمارها متدلّية الى بيوت المؤمنين وانّها كالثدي لإرضاع أطفالهم فيها من أنواع الأجناس[1] والطعوم؛ فتبصّرْ وصيغة «كذب» على المجرد متعدية. وقوله: «ما رأىٰ» مفعول، والتفسير بما رأت عيناه خلاصة للمعنى، والّا فالتقدير ما رأى الرسول بعينه. و «حيث» هنا للتعليل، وبيان انّ الرواية الواقعة في هذا المقام هي الرؤية العينية كما لايخفى، والّا فالذي يدلّ على ما رأى هو الذي أفاد الإمام ـ عليه السّلام ـ بقوله: «ثمّ أخبر بما رآه» و «الكبرى» إمّا للآية المقدّرة والمعنى: لقد رأى من جملة آيات ربّه الآية الكبرى، وإمّا للآيات، فإمّا «مِنْ» للتبعيض، أي بعض آياته الكبرى، وإمّا زائدة إن جوّز الزيادة في الإثبات. وقوله عليه السّلام: «فآيات الله غير الله» يدلّ انّ «الكبرى» وصف للآيات. «فقد أحاطت به العلم» هكذا في نسخ التوحيد، لكن في الكافي[2]: «فقد أحاط به العلم» وهو الصحيح وكان التاء من زيادة النسّاخ، أو يكون الفاعلُ ضمير الأبصار. و «العلم» تميز معرَّف كما جوّزه بعض النُحاة، أو يكون «العلم» فاعلاً باعتبار لزوم الرؤية العلمية، لأنّ المفسدة اللّازمة من الرؤية هي هذه الإحاطة أي إحاطة الرؤية فيصح التعليل؛ ومن العجب ما قال بعض الفضلاء: «تأنيث الفعل مع كون الفاعل هو العلم إشارة الى انّ العلم المتعلّق به بمعنى المعرفة، فانّه يجوز أن يقال: عرفت الله دون علمته» ـ إنتهى وأقول: كون العلم الذي يجوز تعلّقه بالله سبحانه هو المعرفة صحيح، لكنّ الإمام هنا ذكر مفاسد الرؤية، فينبغي انّ اللّازم منها تعلّق العلم الممتنع تعلّقه بالله، لا المعرفة التي تجوز، فيجب أن يكون العلم بمعناه الحقيقي حتّى يتمّ الاستدال، فما قاله لايخلو من تناقض. «وما أجمع المسلمون عليه» يحتمل أن يكون عطفاً على «القرآن» أي إذا كانت

---

١. الأجناس: الأجسام ن.

٢. الكافي، ج ١ ص ٩٥: وفيه: «فقد أحاطت».

الروايات مخالفة للقرآن ولإجماع المسلمين كذّبت[١] بها. وقوله: «اِنّه لا يحاط» بالكسر ابتداء كلام لإبطال الإحاطة والتشبيه اللّازمين من تعلّق الرؤية، ولكمال الاتّصال لم يعطف، أو يكون بياناً للموصول في «ما أجمع» ويحتمل أن يكون مبتدأ وقوله: «أن يحاط» بالفتح خبر وقوله: «يكذّب» و «كذّبت» على التفعيل.

تحصيل: أجاب الإمام عليه السّلام عن السؤال بأنّ ما بعد هذه الآية ما يدلّ على الذي رآه الرسول، وهو قوله سبحانه: ﴿لَقَدْ رأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الكبرىٰ﴾[٢] ومن البيّن انّ آيات الله وعلامات ألوهيّته[٣] غيره.

فإن قلت: مراد السائل انّ مرجع الضمير يجب أن يكون متقدّماً عليه فكيف يصح القول بأنّ المرئي هو الآيات الّتي تذكر بعده بمراتب، ولم يتقدّم ذكرها في اللفظ، ولم يكن لها رتبة التقديم لعدم تعلّق هذه الجملة بتلك الجملة، لأنّ التقدّم الرتبي انّما يكون إذا كانت اللفظتان واقعتين في جملة واحدة كما لايخفى.

فأقول: ليس الغرض من الجواب تعيين المرجع بحسب اللفظ بل الغرض بيانه بحسب المعنى، وإلّا فالمرجع هو الله تعالى لتعيُّنه، ولأنّ الآية انّما هي لبيان عروج الرسول الى الله تعالى. وتحقيق ذلك أن يقال: انّ الظاهر من الخبر انّ الضمير يرجع الى الله تعالى، لكنّ المراد هو الآيات[٤]، ولذلك فسّر المراد من الضمير بعد إرجاعه[٥] الى الله لتعيُّنه أو لظهوره من القصّة. وهذا التجوز شائع، كما ورد في الأخبار المتضافرة في تفسير الآيات الموهمة للتشبيه انّ المراد أمرُ الله أو آياتُه منها[٦]: قوله

---

١. كذّبت: كذّب م ن د ر ب.

٢. النجم: ١٨.

٣. ألوهيّته: الألوهيّة م ن د ب ر.

٤. الآيات: ـ ب.

٥. ارجاعه: اتباعه ن.

٦. ومنها: منها د م ن.

تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرونَ إلّا اَنْ يأتيهُمُ اللهُ﴾[١] وسيجيء بعض ذلك في الأبواب اللّاحقة.

وفي ذلك نكتة وسرّ: أمّا النكتة، فلبيان انّ الممكن من رؤية الله تعالى والذي يجوز أن يكون مطمح النظر للسّالك الى الله هو رؤية آياته الكبرى ومظاهر أنواره العظمى لا غير، إذ المجرّد عن الأكوان لا يمكن أن يرى بالعين، والمقدّس عن الأشباه والأمثال يمتنع أن يحيط به العلم؛ وأمّا السرّ، فهو انّ الظاهر في الحقيقة ليس الّا الله وليس في الوجود غيره وانّما هي ﴿اَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها اَنْتُمْ وآباؤكُمْ﴾[٢] فلا يرى النظر الجليل سوى الله في الدارين، لكن لا يحيط به سبحانه لا علم ولا رؤية بالعين، وفرق ما بينهما إذا رفع الحجاب عن البين، وفي دعاء عرفة لسيّد الشهداء: «عميتْ عَينٌ لا تَراكَ وَلا تَزالُ عَلَيها رَقيباً».

تبيين: ثمّ انّ الإمام بعد ما ردّ استدلال السائل بالروايات والآيات، كرّ عليه بالاستدلال كما هو طريق الإرشاد من الضلال بقوله: «وقد قال ولا يحيطون به علماً» وصورة الدليل انّ الله سبحانه قد قال ذلك، والعلم يشمل الرؤية العينيّة والمعرفة القلبيّة، فإذا جازت الرؤية بالمعنى الذي يقولون: بأن يُرى هو سبحانه على صورة البشر أو أن يكون لرؤيته كيفيّة بأن تكون له صورة وحدود بها يَمتاز عن الخلق، فقد أحاطت به العين والرؤية العينية، ولمّا كان العين جاسوس القلب فقد أحاطت به المعرفة القلبيّة أيضاً، وذلك يخالف صريح الآية، حيث نفى أنحاء الإحاطة العلمية لكون النكرة بعد النفي للعموم، ومع كون ذلك مخالفاً للآية يمتنع عقلاً: أمّا الرؤية العينيّة فلكون اللاّزم منها: إمّا تحقق الحدود المقدارية له تعالى أو رؤية كنهه، وأمّا المعرفة القلبية فكذلك لأنّ إحاطة العقل: إمّا أن يكون بالحدود العقلية أو بكنه ذلك الشيء ليس الّا.

وأمّا قول أبي قرّة: «فيكذّب بالروايات» فإشارة الى استدلال آخر: لأنّه لما

---

١. البقرة: ٢١٠.

٢. النجم: ٢٣.

انقطعت حجّته تشبّث ثانياً بالروايات، فكأنّه قال: انّا لم نعرف الغرض من الآيات، فلعلّ لها محملاً لا نعرفه، لكن الروايات مع كثرتها صريحة في ذلك فنأخذ بالروايات لأنّ تركها يؤدّي الى التكذيب بها خصوصاً على قول من يقول: «كيف يجيء رجل الى الخلق جميعاً فيُخبِرهم انّه جاء من عند الله وانّه يدعوهم الى الله بأمر الله ويقول: ﴿لاتُدرِكُهُ الأبصار﴾ مع آيات أخر، ثمّ يقول أنا رأيته بعينيّ[1] وأحطت به علماً وهو على صورة البشر» فانّ هذا تكذيب صريح للروايات، وأجاب الإمام عليه السّلام هذا الكلام: بأنّ الروايات إذا كانت مخالفة للقرآن ولِما أجمع عليه المسلمون من انّه لا يحاط به علم، وقد لزم ذلك على القول بالرؤية كما عرفت، ومن انّه لا تدركه الأبصار، وذلك صريح في مخالفة القول بالرؤية من انّه ليس كمثله شيء، وهذا أيضاً يلزم من القول بالرؤية لِما عرفت أيضاً أنّه يوجب أن يكون مثل الأشياء في تعلّق الرؤية به تعالى، وأن يكون محدوداً بحدود مثلها، وغير ذلك، فإذا كانت كذلك كذبت بالروايات. وفي هذا الكلام منه عليه السّلام إشارة لطيفة الى عدم تكذيبه عليه السّلام بالروايات الواردة في الرؤية، كما سيجيء من تأويلها بوجوه حسنة شريفة في الأخبار الآتية، لأنّه لم يقل «كذّبت بالروايات» وانّما قال: «اذا كانت مخالفة كذبت بها» فلعلّها لم يكن مخالفة، بل يكون لها معان دقيقة لم يكن السائل أهلها، أو لا تكون مصلحة في ذكرها، فتبصّرْ. ومع ذلك في هذا الخبر تصريح بأنّه يجب ترك الرواية بل التكذيب بها، إذا كانت مخالفة لمحكمات الكتاب وللمجمع عليه أهل الحق لا الإجماع المصطلح بين القوم، أو يخصّ الاجماع الذي يكذّب بالخبر لأجله[2] بالإجماع الذي يعاضده البرهان العقلي. وإذا حمل قوله ـ عليه السّلام ـ: «ما أجمع عليه المسلمون» على انّه كلام برأسه في مقام الاستدلال فلا حاجة الى التخصيص ويكون المعنى: وأيضاً الإجماع قائم على المعاني المفهومة من الآيات الثلاثة حيث اتّفقوا انّه لا يحيط به علم ولا تدركه

---

١. بعينيّ: بعينين د م ن.

٢. يكذب بالخبر لأجله: يكذب به بالخبر لأجله م ن در، يكذب بالخبر من أجله ب.

الأبصار، وليس كمثله شيء، فيكون دليلاً على كون تلك الآيات محكمة فلا تغفل.

الحديث العاشر

[الله أعظم من أن يرىٰ بالعين]

بإسناده عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قوله عزّ وجلّ: ﴿لاتُدرِكُهُ الأبْصَارُ وهُوَ يُـدْرِكُ الأبْـصَار﴾ قـال: إحاطةُ الوهْم، ألا ترىٰ قوله: ﴿قَدْ جاءَكُمْ بَصائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ ليس يعنى بصر العيون ﴿فَمَنْ أبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ﴾ ليس يعني من أبصر بعينه ﴿وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْها﴾ ليس يعني عمى العـيون، انّما عـنى إحـاطة الوهم، كما يقال: فلانٌ بصير بالشِّعر وفلانٌ بـصير بـالفقه، وفـلانٌ بصير بالدراهم، وفلان بصير بـالثياب، الله أعـظم مـن أن يـرى بالعين.

شرح: «الأبصار» جمع البصر محركة وهو من العين حسّها، ومن القلب نظره وخاطره، و «البصائر» جمع بصيرة وهي الحجّة والعبرة يعتبر بها. قوله: «ألا ترى» ليس الشاهد في قوله: «بصائر» لأنّها بمعنى الحُجَج أو العِبَر لا غير، بل الشاهد في قوله: «فَمَنْ أبصر» و «مَنْ عمى». وانّما ذكر «البصائر» لأنّها صدر الآية، فالغرض: «ألا ترى» الى قوله: ﴿قَدْ جاءَكُمْ بصائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَن عَمِيَ فَعَلَيْها﴾[1] فحذف قوله: «فمن أبصر» الى آخر الآية للاختصار، حيث ذكر بـعد ذلك مع التفسير. فعلى هذا يكون قوله: «ليس يعنى بصر العـيون» بـيان لقـوله: «إحاطة الوهم» أي أراد بإدراك الأبصار إحاطة الوهم ليس يعنى بصر العيون. ولا تعلّق لقوله: «ليس يعنى بصر العيون» بقوله: «بصائر» وقوله: «انّما عـنى إحـاطة

---

١. الأنعام: ١٠٤.

الوهم» تأكيد لقوله: «ليس يعني بصر العيون»، ذكره هنا لاتّصاله بالشاهد الثاني وهو قوله: «كما يقال فلان»، والبصير المُبصِر والعالم؛ ومجمل القول في البيان ان «الأبصار» هاهنا جمع البصر بعنى نظر القلب وخاطره، لأنّه قد جاء بمعنى حس البصر ونظر االقلب. والمراد هنا المعنى الثاني، كما انّ قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اَبْصَرَ﴾ و ﴿مَنْ عَمِيَ﴾ في قوله سبحانه: ﴿قَدْ جاءَكُمْ بَصائِرُ مِنْ ربِّكُمْ فَمَنْ اَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمى فَعَلَيْها﴾ بمعنى بصر القلب وعماه. وليس يعني بهما من أبصر بعينه ومن عمى بها، لأنّ المراد بـ «البصائر»: إمّا الحجج من الأنبياء والأولياء، وإمّا العِبَر أي الآيات الدّالة على الألوهية. والنافع والضارّ هو الاعتقاد بهما وإنكارهما لا رؤيتهما بالعين وعدمها. وكما انّ قولهم: «فلان بصير بكذا» يعنون به انّه عالم به، مع انّ البصير قد جاء بمعنى المبصر وبمعنى العالم، هذا. ويحتمل أن يكون ذكر «البصائر» للشاهد فيكون: إمّا جمع البصيرة بمعنى العقيدة أي العقائد التي يأتي بها الأنبياء وإمّا جمع «بصير» بمعنى العالِم فيكون قوله: «ليس يعني بصر العيون» متعلّقا بالبصائر، وقوله: «انّما عنى» بياناً للمراد، وقوله: «كما يقال فلان بصير بكذا» شاهداً لكون البصائر جمع بصيرة بمعنى المُبصِر، وقد جاءكم من ربّكم أنبياء علماء حكماء، فمن اعتقد بهم وتعلّم منهم فلنفسه، ومن تعامى عنهم فعليها، وبالجملة، فإذا لم يجز إحاطة الوهم به سبحانه فهو أعظم وأعلى من أن يُرى بالعين.

الحديث الحادي عشر

[لاتدركه الأوهام فضلاً عن العيون]

بإسناده عن أحمد بن محمد بن أبي هاشم الجعفري، عن أبي الحسن الرضا ـ عليه السّلام ـ قال: «سألتُه عن الله عزّ وجلّ هل يوصف؟» فقال: «أما تقرأ القرآن؟» قلت: «بلى» قال: «أما تقرأ قوله عزّ وجلّ: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأبصار؟» ﴾ قلتُ: «بلى» قال: «فتعرفون الأبصار؟»

قلتُ: «بلى» قال: «وما هي؟» قلتُ: «أبصار العيون» فقال: «انّ أوهام القلوب أكبر من أبصار العيون، فهو لاتدركه الأوهام وهو يدرك الأوهام».

شرح: قد شاع استعمال «التوصيف» و «الوصف» على القول بالصورة كما لايخفى على المتتبع للأخبار. والوجه فيه انّ الوصف تحديد كما انّ الصورة تحديد، و «الأكبريّة»: إمّا باعتبار عموم المتعلّق حيث يتعلّق الوهم بالأمور المحسوسة وغيرها، وإمّا باعتبار عظم المفسدة عند العقل الصريح حيث يكون مفسدة الرؤية العينية هي الجسميّة وقد أقرّ بشناعته أكثر العقول بخلاف إحاطة الأوهام، فإنّه لا يعرف استحالته الاّ العقول المرتاضية بالرياضات الشرعية والعقلية. و عندي انّ الإمام أفاد بهذا الكلام انّه ينبغي أن يراد بالأبصار القدر المشترك بين أبصار العيون وأوهام القلوب، بل لا يختصّ ذلك بهذا الخبر وانّما يجري في سائر الأخبار التي فسّرتْ فيها تلك الآية الشريفة، وإن كان في هذا الخبر أوضح، حيث لم يصرح فيه بعدم جواز الحمل على أبصار العيون، فعلى هذا يكون الأكبرية باعتبار انّه أقوى الأفراد وأشدّها فيجب أن يعمّه وغيره.

الحديث الثّاني عشر

[لاتدركه أوهام القلوب فكيف أبصار العيون]

بإسناده عن أبي هاشم الجعفري قال: «قلتُ لأبي جعفر بن الرضا ـ عليهما السّلام ـ: لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» فقال: «يا أبا هاشم أوهام القلوب أدقّ من أبصار العيون، أنت قد تدرك بوهمك السّند والهند والبلدان التي لم تدخلها ولا تدركها[1] ببصرك،

---

١. ولا تدركها: لم تدركها س ر.

فأوهام القلوب لاتدركه فكيف أبصار العيون».

شرح: لمّا عرف الإمام انّ أبا هاشم زعم انّه خصّ ذلك بأبصار العيون أرشده الى الحقّ وهو انّه أعم من أبصار العيون وأوهام القلوب. ويحتمل أن يكون ذكر الآية في مقام السؤال عن المعنى والتعجب عن كون شيء موجوداً غير مُدرَك بالأبصار، فأزاله ـ عليه السّلام ـ بأنّ أوهام القلوب لاتدركه فكيف أبصار العيون! وقوله: «أنتَ بوهمك» في موضع الاستدلال على الأدقيّة. وليعلم انّه قد ظهر من هذه الأخبار معنى قوله تعالى: ﴿لاتدركه الأبصار﴾ وأمّا قوله: ﴿وهو يدرك الأبصار﴾ فلعلّ المعنى بعد ما عرفت في الأخبار السالفة انّ الإدراك: إمّا بمعنى الإحاطة أو يلزمه هي انّ الله سبحانه يحيط بالأبصار سواء كانت أبصار العيون أو[1] القلوب، ومن البيّن انّ إحاطته سبحانه لا يجامع وجود ذلك الشيء، لأنّ الكلّ مستهلك لديه، فالمعنى لا يرى شيء شيئاً الاّ بالله. وإذ لا معنى لأن يرى شيء بالله شيئاً ولم يره الله تعالى، فيكون الرائي في الحقيقة هو الله بعَين كل راءٍ؛ وهذا الذي قلنا لايعرفه الاّ من سبقت له من الله الحسنى.

الحديث الثّالث عشر

[كلام في تنزيه الله وانّ ما توهّمتم من شيء فتوهّموا الله غيره]

بإسناده عن إبراهيم بن محمّد الخرّاز ومحمد بن الحسين، قالا: دخلنا على أبي الحسن الرّضا ـ عليه السّلام ـ فحكينا له انّ ما روي انّ محمّداً ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ رأى ربّه في هيئة الشابّ الموفّق في سنّ أبناء[2] ثلاثين سنة، رجلاه في خضرة، وقلنا انّ هشام بن سالم

---

١. أو: و ب.

٢. أبناء: أتناء د.

وصاحب الطاق والميثمي يقولون انّه أجوف الى السرّة والباقي صمد.

شرح: قيل: هذان الرجلان كانا على مذهب أبي الخطاب في الغلو. «الهيئة» بالفتح والكسر: الحال والكيفيّة، ويطلق على الصورة. وهذه الرواية روتها العامّة بطرقهم: انّ النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ قال: «رأيتُ ربّي في هيئة الشابّ الموفّق» ـ الى آخر الخبر. في «سنّ أبناء ثلاثين» هذا كالتفسير للموفّق، لأنّ كمال الشباب يكون في ذلك السنّ. وليس للتعيين. «رجلاه في خضرة» إمّا في خضرة الحناء أو في خضرة الكلاء. هشام بن سالم هذا، هو الجو اليق، وهو من أصحاب الصادق ـ عليه السّلام ـ وتلامذته الخاصة به، وقد سبق أنّه اشتهر منه القول بالصورة. وصاحب الطاق هو أبو جعفر محمّد بن النعمان الأحول المعروف عند الخاصة بمؤمن الطاق وعند العامّة بشيطان الطاق، و كان يجلس في دكّته بـ«طاق المحامل» بالكوفة، ويُناظر أهل الخلاف، وهو من أجلّة أصحاب الصادق ـ عليه السّلام ـ. والميثمي ـ بكسر الميم وفتح الثاء المثلثة ـ هو أحمد بن الحسن الميثمي، وهو أيضاً من عمدة أصحابه ـ عليه السّلام ـ، و الشيخ الطوسي في الفهرست جعله صحيح الحديث سليماً، وقيل انّه «واقفيّ».

«أجوف الى السرّة والباقي صمد» يحتمل أن يكون الطرف الأعلى أجوف والأسفل صمد، ويحتمل العكس. وقد حمله أستادنا في العلوم الدينية على الثاني قال ـ أعلى الله مقامه ـ في جامعه الوافي: زعموا انّ العالَم شخصٌ واحد، جسمُه جسم الكلّ، وروحُه روح الكل، والمجموع على صورة الحق الإله، فقسمه الأسفل الجسماني أجوفٌ لما فيه من معنى القوة الهيولانية الشبيهة بالخلأ، وقسمه الأعلى الروحاني صمدٌ لما فيه من الفعلية[1] إنتهى.

و عندي: انّ الأوّل أقرب، لأنّ هذا الوضع أي كون الأعلى أجوف والأسفل

---

١. الوافي، باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه، ص٨٩.

مــصمّت أشبهُ بـصورة الإنســان، وهـم بـظاهر هـم قـائلون بـالصورة، ولأنّ الشهرستاني[١] ذكر مذهب الهشام في كتاب **الملل والنحل** بهذه العبارة[٢]: «قال هشام بن سالم انّه تعالى على صورة إنســان أعلاه مجوّف وأسفله ممصّت، وهو نور ساطع يتلألأ» إنتهى، ولأنّه سيجيء في هذا الكتاب عن **الصادق** في بـيان انّ الله تـعالى ليس له روح، قال ـ عليه السّلام ـ: «انّ الله أحد صمد ليس له جوف وانّما الروح خَلْقٌ من خَلقِهِ».

وفيه إشارة الى انّ ذا الروح يجب أن يكون أجوف كما ترى في سائر الحيوان من انّ التجويف يكون في الأعلى القريب من الرأس، فعلى هذا لعلّهم زعـموا انّ العالَم بمجموعه شخص إنساني بل إنسان كبير، جسمه جسم الكلّ وروحه روح الكل، أي الروح الأعظم الكلي، والمجموع على صورة اسم الله بالمعاني الّتي ظهر لك فيما سبق بالتفصيل، لكن هذا الجسم الكلي أعلاه وهو عالم الأفـلاك أجـوف لصفائه، وحكايته ما جوفه، واشتماله على أكثر الأرواح والنفوس الشريفة، وكونه صومعة الملائكة، وأسفله عالم العناصر، وهو مصمّت لكثافته وبُعده عن الأرواح القدسية والحياة الحقيقية، والعقول والنفوس بمنزلة الأرواح والقوى اللطيفة وليست من الأعضاء حتّى يردّ عليها القسمة، والله أعلم.

متن: **فخرّ ساجداً وقال: سبحانك! ما عرفوك ولا وحّدوك، فمـن أجل ذلك وصفوك، سبحانك! لو عرفوك لَوصَفوك بما وصفتَ بـه نفسك، سبحانك! كيف طاوعتْهم أنفسهم أن شبّهوك بغيرك؟! إلهي! لا أصفك إلّا بما وصفت به نفسك، ولا أشبّهك بخلقك، أنت أهـل لكل خير، فلا تجعلني مع القوم الظالمين. ثمّ التفتَ الينا فـقال: مـا توهّمتم من شيء فتوهّموا الله غيره.**

---

١. الشهرستاني: الشارستاني ب س محمد الشهرستاني د.

٢. الملل والنحل، ج١، ص٢١٧، في بيان فرقة الهشامية.

شرح: أي لمّا سمع الإمام ـ عليه السّلام ـ تلك المقالة العمياء والكلمة الشنعاء[١] خرّ ساجداً لله، تعظيماً له، وتنزيهاً لجناب كبريائه عن لوث التشبيه ووصمة النقص وذَويهِ، وتقديساً له عمّا لا يليق بعظمة شأنه وجلالة كبريائه، وقال في سجوده إظهاراً لموافقة لسانه وقلبه مع فعله الجوارحي وهو السجود:

«سبحانك» أنزّهك عمّا لا ينبغي لقدسك وعلوّ قدرك، «ما عرفوك» هؤلاء المفترون العادلون، أي انّما نشاء هذه الفرية من عدم معرفتهم بك وبعظمة شأنك وتنزّهك عن مجانسة الأشياء ومشابهتها، «ولا وحّدوك» لأنّ هذه الأقوال تستلزم التجزئة والتحديد كما لا يخفى، فمن أجل ذلك ـ أي كلّ واحد من عدم المعرفة وعدم التوحيد ـ «وصفوك» بالصورة والتجويف والجسمية.

«سبحانك» ـ تكرير التنزيه لكمال الاعتناء به ـ «لو عرفوك» حق المعرفة «لوصفوك بما وصفت به نفسك» من انّه ليس كمثله شيء، وانّه لا تُدركه الأبصار ولا يحيط بك علم، إذ ليس للبشر علم يتعلّق به بعد إثباتهم انّه من الاضطرار ما يكون مبدأ العالم الإمكان الّا بخبر من عنده، ومع ذلك فانّا نجهل كيفية الحكم بأنّه كذا وكذا، الّا من طريق السلوب؛

«سبحانك» ـ تنزيه ثالث لإظهار انّه بلغ في الغاية من التنزيه والتقديس، وانّ هذه الأقوال فرية ليس فيها مرية ـ «كيف طاوعتْهم أنفسهم» في «أن شبّهوك بغيرك» وأجترأوا أن يقولوا فيك ما لايليق بك. ثمّ ناجى ربّه متضرّعاً اليه مبيّناً لما اعتقده ليهتدي به من اتّبع سبيله، ويقتدي به من يجعله إمامه ودليله، فقال: إلهي ومعبودي ومَنْ لا أعبد سواه، ولا أدعو في كل شؤوني الّا إيّاه! «لا أصفك الّا بما وصفتَ به نفسك» كما نطق به القرآن من انّه ليس كمثله شيء وانّه لايحيطون به علماً، الى غير ذلك من الآيات، و «لا أشبّهك بخلقك» كما شبّهوك بالشابّ الموفّق، وغير ذلك من الأهواء الباطلة والآراء الفاسدة من أقوال العادلين بك والملحدين في أسمائك، «أنتَ أهل لكل خير» لا للنقص والتشبيه والصورة والتخطيط والجسم

---

١. الشنعاء: الشفاء ب.

وذويه، بل لله المثل الأعلى في السماوات والأرض، أو أنت أهل لإعطاء كل خير، وللتوفيق لما هو نافع، ﴿وَلا تَجْعَلْني معَ القوم الظالمين[1]﴾[2] الذين ظلموا أنفسهم باعتقاداتهم الواهية ولم يؤمنوا باهل بيت النبوة والحكمة؛ ثمّ بعد ذلك السجود وما قال فيه، «التفتَ» الى السائلين فقال: تعليماً للحق والصواب وإنذاراً عن اعتقاد هذه الأباطيل الكذاب، فقال: كلّ «ما توهّمتم من شيء» وكلّ ما يمكن دخوله في الوهم فتوهّموا وتيقّنوا انّ الله غيره، فهو سبحانه لا يقع في وهم ولا عقل سواء في ذلك البشر وغيرهم. وفي الخبر: «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه فهو مخلوق مثلكم مردودٌ اليكم».

[كلام في أنّ آل محمّد (ص) النمط الوسطى]

متن: ثمّ قال: نحن آل محمّد النمط الوسطى الذي لايُدركنا الغالي ولا يسبقنا التالي. يا محمد! انّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ حين نظر الى عظمة ربّه كان في هيئة الشابّ الموفّق وسن أبناء ثلاثين سنة، يا محمّد! عظم ربّي عزّ وجلّ أن يكون في صفة المخلوقين.

شرح: ينبغي أن يكون «النمط» بالنصب على المدح والاختصاص، ويحتمل أن يكون «الآل» كذلك. و «النمط» بالرفع خبر، وهو بمعنى الطريقة والنوع من الشيء، والجماعة من الناس أمرهم واحد، و «الوسطى» تأنيث «الأوسط» وهو المتوسّط بين الإفراط والتفريط. وفي الخبر النبوي: «خير هذه الامّة النمط الأوسط يلحق بهم التالي ويرجع اليهم الغالي»[3] والمراد بالتالي ـ وهو رابع الخيل في الحلبة ـ المتأخّر[4]:

---

١. الظالمين: الظالّين د س.

٢. الأعراف: ١٥٠.

٣. قريب منه في الكافي، ج١ ص١٠١: «نحن آل محمد النمط الاوسط الذي لايدركنا الغالي ...».

٤. المتأخر: وهو المتأخر د.

إمّا عن الدين مطلقاً كالمجسّمة وأضرابهم وإمّا عن طريقة أهل البيت كالعامة وأشباههم؛ وكذا الغالي: إمّا في الدين فكالقائلين بأنّ في آدم[١] وسائر الأنبياء، بل في بني آدم، جزء من الألوهيّة، وانّ الأنبياء والأولياء اتّحدوا بربّهم، الى غير ذلك؛ وإمّا الغلو في الأئمّة فكالاعتقاد فيهم بالألوهيّة. ومعنى الخبر النبوي: خير هذه الامّة الجماعة الذين ركبوا وسط الطريق ولزموا سواء السبيل في العمل والاعتقاد والأخلاق، كما قال تعالى مُخاطباً لأهل بيت العصمة: ﴿كُنْتُم خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ تأمُرُونَ بِالمَعْروفِ وتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ﴾[٢] وقال عز من قائل خطاباً لهم عليهم السّلام: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾[٣] يلحق بهم التّالي المقصّر في طاعتهم وولايتهم أو الناقص في دينه المستضف فيه، ويرجع اليهم الغالي الذي بلغ في الإفراط حدّ الغلوّ في الدّين أو فيهم. وفي إيراد لفظ «التالي» إشارة الى انّ[٤] المراد به القائل بالخلفاء الأربع «لا يدركنا الغالي ولا يسبقنا التالي» قال بعض الأفاضل المعاصرين: «في مغايرة أسلوب هذا الخبر مع الخبر النبوي تعريض بأنّهم ـ عليهم السّلام ـ وأصحابهم كهشام وغيره في مقام التقيّة، يسلكون في الظاهر سبل أهل الخلاف ويقولون بقولهم، بل يكون عند كل طبقة من المخالفين في مقدّمتهم فلا يردّون الروايات الواردة في الرؤية، بل أذعنوا بها لأنّهم معزولون عن مراتبهم مصروفون عن أمورهم، بحيث لو صرف الغالي عن مقامه لم يدركهم، ولو جهد التالي لم يسبقهم. وفي هذا التعريض إشارة الى انّ ما يقولون في معنى الرواية هو الذي يسع مقدورهم وينتهي اليه وسعهم، وانّ ما يقوله الجواليقي وغيره فهو أيضاً من باب التقيّة وإن لم يخطر هذا التوجيه بباهم، لكنّهم أيضاً تكلّموا حسب

---

١. في آدم: آدم د.
٢. آل عمران: ١١٠.
٣. البقرة: ١٤٣.
٤. انّ: ـ ب.

مقدورهم» انتهى ما رامه. وقال أستادنا في العلوم الدينية ما حاصله[1]: انّ الغالي المفرط في أمر دينه لايدركنا إذ كان متجاوزاً عنّا الّا إذا رجع وعاد الى طريقنا كما في الخبر النبوي: «ويرجع اليهم الغالي» وكذا التالي المتأخّر عنّا لا يسبقنا إذ التالي من السوابق لا يسبق المتقدّم منها غايته إذا جهد أن يصل الينا كما في ذلك الخبر: «ويلحق بهم التالي» وصل» انتهى ملخّصه.

و أقول: قد سمعتَ من هذين الأستاديْن، ما لا يقشع سحاب الاشتباه من البَيْن،فاستمع الآن ما يقول بعون الله المعين هذا المسكين: اعلم انّ النمط الأوسط ينبغي أن يكون جامعاً بين الطرفين حاوياً للمتضادين، بل ليس معنى الأوسط في المعاني والحقائق الّا المشتمل على الأطراف لأنّها من قبيل الكيفيّات، سيّما اذا جاء «النمط» بمعنى النوع، ومن البيّن انّ النوع المتوسّط في الكيفيّات لا يخلو من الطرفين، بل يجمع في مراتبه المختلفة بين الضدين. والسرّ في ذلك كمال سعة الوسط ونهاية جامعتيه لدرجات الخسّة والشرف وذلك مثل الحمرة فانّها تنتهي بضعيفه الى البياض وبشديده الى السواد، إذا دريت ذلك فلعلّ المراد من الخبر الإمامي: «نحن آل محمد النمط الأوسط» انّ لنا مرتبة الجامعية كالنبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ بل نحن عنوان جامعيته وفذلكة مقامه الجمعي، فينبغي أن يرجع الينا الغالي ليحتوي على طبقات التالي وأن يلحق بنا التالي ليحتوي على ما يحوزه[2] الغالي، لانّا بحيث لو سلكنا درجات البطون الموهمة للغلوّ لم يدركنا الغالي مع إفراطه في هذا السير، لأنّ علومنا بطون في بطون وكذا لو سرنا[3] مراتب الظهور الى ما لا مرتبة أسفل منه لفعلنا، لانّا نأمر بحفظ الظاهر أكثر من الباطن، ولم يسبقنا في هذا التنزّل في مراتب أحكام الظاهر والجمود عليه هذا التالي مع جموده على الظواهر، وهذا مثل

---

١. الوافي، باب النهى عن الصفة بغير ما وصف به نفسه، ص۸۹.

٢. يحوزه: يجوزه د ن، يجوزه ب.

٣. سرنا: تنزّلنا د.

انّ الغالي في الدين يزعم[١] أنّ لا موجود سوى الله، وأنّ الأئمّة هم الأرباب، والتالى يزعم انّ الله جسم، أو انّ ـ هؤلاء ليسوا بخلفاء رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ[٢] ومن الأُمّة الوسط من يقول: «أنا الأوّل، وأنا الآخر، وأنا الظاهر، وأنا الباطن[٣]، وأنا المصوِّر وأنا الذي له الأسماء الحسنى»[٤]. و يقول: «أنا عبد مربوب» بل يقول: «أنا عبد من عبيد محمّد»[٥] فيجمع بين الطرفين. وكذا طائفة يقول بالرؤية البصرية في الآخرة، وجماعة ينكرونها، والنمط الوسطى يقول: لاتدركه العقول فضلاً عن الأبصار وتارة يقول: «ما رأيتُ شيئاً الّا ورأيتُ الله قبله»[٦] وألست تراه في وقتك هذا! فتبصّر. ولا يخفى لطافة هذا المعنى وجلالة قدره وانطباقه على ما هو بصدده من تأويل الخبر بحيث لا يوهم التشبيه، سيّما على النحو الذي سنشير اليه من أن لا تفاوت في إرجاع الضمير الى «الله» أو الى «الرسول».

[كلام في معنى حديث: «أنّ محمّداً (ص) رأىٰ ربّه في هيئة الشابّ الموفّق]

ثمّ انّ الإمام ـ عليه السّلام ـ بيّن معنى الخبر وتأويله فقال مخاطباً لأحد السائلين: «يا محمّد! انّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ حين نظر الى عظمة ربّه كان في هيئة الشابّ الموفّق في سنّ أبناء ثلاثين سنة». بيان ذلك: انّ الخبر المرويّ عن الرسول هكذا: «رأيتُ ربّي في هيئة شابّ موفّق في سنّ أبناء ثلاثين سنة، رجلاه في خضرة» والجمهور جعلوا متعلّق الرؤية هو الله بعينه وقوله: «في هيئة

١. يزعم: زعم د ب.
٢. صلّى ... آله: ــ ب.
٣. بحار، ج١٨، ص٣٧٧؛ مشارق أنوار اليقين، ص١٦٨.
٤. مشارق أنوار اليقين، ص ١٧٠. وفيه: «أنا الأسماء الحسنى التي أمر أن يدعى بها» ولم أعثر على قوله (ع): «وأنا المصوِّر».
٥. التوحيد ص١٧٤، باب نفي المكان، حديث ٣.
٦. اشرنا الى مآخذه سابقاً.

شابّ» حالاً منه تعالى، والإمام ـ عليه السّلام ـ جعل متعلّق الرؤية عظمة الله سبحانه وجعل الحال من الفاعل وهو الرّسول، فظهر من ذلك انّه أذعن للرواية لكن صحّحها لئلّا توهم التشبيه والجسمية، لكن النظر الدقيق بصير بانّ ما ذكره عليه السّلام هو تفسير وشرح لكون الحال عن المفعول وبالجملة، قد ينسب أمر الى الله سبحانه وهو في الحقيقة حال ملائكته وأوليائه وأنبيائه وبالعكس. وهذا التعبير شائع في كلام الله سبحانه في كتب المنزلة، ولذلك تشابه أكثر الآيات على الجماهير. والسرّ في ذلك كمال قربهم وخلوصهم لله بحيث كأنّهم فنوا عن نفوسهم وعن كلّ شيء ولم يبق فيهم من آثار الخَلقية غير انّهم عبدالله فلا إرادة ولا فعل لهم الّا بالله. وفي دعاء رجب، ممّا خرج من الناحية المقدسة ذكر ـ عليه السّلام ـ بعض أوصافهم فقال: «لا فرق بينك وبينها الّا انّهم عبادك وخلقك فتْقُها ورتْقُها بيدك» وهذا سرّ عام لجميع المقرّبين من عباد الله المخلصين؛ وأمّا المختصّ برسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ فهو مع إحرازه في الذي قلنا القدح المعلّى، فاز الى مرتبة المحبوبية وحاز رتبة الجمعية وتفرّد بمظهرية الاسم الجامع لحقائق جميع الأسماء وتوحّد بمقام قاب قوسين أو أدنى، فهو مرآت لذات الحق، ومفصِّل للإجمال[1] المطلق، فلا يرى فيه الّا ما ظهر فيه، وليس الظاهر فيه الّا الله بجميع صفاته، إذ ليس له من ذاته الّا الفقر الكلّي والعبودية المطلقة، فلهذا صحّ كلتا النسبتان وكأنّا قد جاوزنا القدر الذي لا ينبغي إظهاره لكن نتوب الى الله ونستغفره[2]. ثمّ انّه ـ عليه السّلام ـ لكمال الاعتناء بأن لا يقع الجماهير في التشبيه والجسمية والصورة، قال: «يا محمّد! عظم ربّي أن يكون في صفة المخلوقين» بأن يكون شابّاً في سنّ ثلاثين أو يكون جسماً نوريّاً نِصْفه صمد والآخر أجوف، تعالى عمّا[3] يقولون.

---

١. للإجمال: الإجمال ب.

٢. نتوب ونستغفر: يتوب ويستغفر د.

٣. عمّا: كما د م.

[شرح تتمّة حديث «انّ محمّداً رأىٰ...»]

متن: قال: قلتُ: جعلتُ فداك من كانت رجلاه في خُضرة؟ قال ذلك[١] محمّد صلّى الله عليه وآله، كان إذا نظر ربّه بقلبه جعله في نور مثل نور الحجب، حتّى يستبين له ما في الحجب، انّ نور الله منه اخضرّ ما اخضرّ، ومنه احمرّ ما احمرّ، ومنه ابيضّ ما ابيضّ، ومنه غير ذلك، يا محمّد! ما[٢] شهد به الكتاب والسنّة فنحن قائلون به.

شرح: لمّا جعل الإمام ـ عليه السّلام ـ قول النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ في الخبر المشهور «في صورة شابّ» حالاً عن الرسول، وذلك ينافي غيبة الضمير في قوله: «رجلاه» إذ المناسب حينئذ أن يقول: «رِجلاي» لأنّ المتكلّم بهذا الكلام رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ أورد السائل هذا الإشكال، فأجاب الإمام عليه السّلام بأنّ الذي رجلاه في خضرة هو الرسول أيضاً، على أن يكون الضمير راجعاً الى الشابّ الذي هو الرسول، ويكون قوله: «رجلاه في خضرة» حالاً بعد حال هي قوله: «في سنّ أبناء[٣] ثلاثين». ثمّ ذكر وجه الخضرة فقال: «كان إذا نظر ربّه بقلبه جعله في نور» وهو استيناف بيان للتعليل، ولذا لم يفصل بينهما بفاصل. ولفظة «ربّه» منصوب على المفعولية و «النظر» يتعدّى بنفسه وبـ«الى» بمعنى الرؤية وفي نسخ الكافي[٤]: «إذا نظر الى ربّه» والمعنى انّ وجه كون رجليه في خضرة انّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ إذا نظر الى ربّه بقلبه جعل الله قلبه أو نفسه الشريفة في نور الحجب؛ فالمثل لبيان المقصود لا للتمثيل، يعني لمّا أراد النظر جعله الله كذلك ليستعدّ للنظر ويتهيّأ له وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إذا قُمْتُمْ إِلى الصَّلوٰةِ فَاغْسِلُوا﴾[٥]

---

١. ذلك: ذاك د م.

٢. ما: ـ د.

٣. ابناء: اثناء د.

٤. الكافي، ج ١، ص ١٠٢.

٥. المائدة: ٦.

أي إذا أردتم ذلك فافعلوا ذاك، و «حتّى» للتعليل أي جعله في نور ليستبين له ما في الحجب، إذ ما لم يصر من جنسها لم يمكنه المرور عليها، فلمّا جعله في نور، ونور الله أبيض وأحمر وأخضر، وهي حقائق عينيّة وأنوار غيبيّة، ومن الواجب ترتبها، فيلزم أن يكون أعلى النبي في النور الأبيض إشارة الى مقامه العقلي، وأوسطه في الأحمر إشارة الى مقامه النفسي، ورِجله في النور الأخضر إشارة الى منزله الطبيعي ومقامه الجسمي؛ هذا خلاصة المعنى.

فصل [في انّ «الحجب» هي «الأنوار» وهي حقائق موجودة]

هذه الأنوار هي حقائق موجودة يعبّر عنها بـ «الحجب» بمعنى انّها وسائط في السلوك الى الله ذي الجلال، يجب للسّالك في طريقه أن يمرّ عليها، أو موانع لظهور أنوار كبريائه على خلقه حيث لم يحتملوا شروق نوره عليهم من دون ذلك، كما في خبر الحجب[1]: «لو كشفها لأحرقتْ سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره» فـ «النور الأبيض» هو النور العقلي القاهر على جميع الأنوار ويسمّى «نور الأنوار»، كما سيجيء في الخبر، و «النور الأحمر» هو النور النفسي الباهر، و «النور الأخضر» هو النور العرشي الذي عبارة عن محض الجسميّة اللطيفة المعرّاة عن دنس الفلكيّة والعنصريّة، والنور الأول يسمى بـ «الستر» و «الحجاب الأعلى» والنور الثاني بـ «السّرادقات»، والنور الثالث بـ «الحجب»، فالأوّل أبيض لقربه من معدن النور ومنبع الفيض، والثالث أخضر لبعده عنه، فكأنّه ممتزج بضرب من الظلمة لدنوّه من ليالي حجب الأجرام الفلكيّة والعنصرية، والثاني أحمر لتوسّطه بينهما، ويمكن أن تعبّر[2] بأنوار الصبح والشفق المختلفة في الألوان لقربها وبعدها من نور الأنوار

١. بحار، ج٥٥، ص٤٥ وراجع في باب الحجب: نفس المصدر ص٣٩ ـ ٤٧.؛ التوحيد، ص٢٧٦ ـ ٢٧٩.

٢. تعبّر: تعتبر هكذا يمكن أن يقرأ في س.

الحسيّة أعني الشمس، فالقريب من النهار هو الأبيض والبعيد منه الممتزج بظلمة الليل هو الأخضر، والمتوسط بينهما هو الأحمر، ثمّ ما بين كلّ إثنين ألوان أخرى كالصفرة ما بين الحمرة والبياض، وكذا البنفسجية ما بين الخضرة والحمرة وبالجملة، فتلك أنوار إلهية يقع في طريق الذاهب الى الله بقدمَي الصدق والعرفان، ولا بدّ من المرور عليها حتّى يصل اليه. والسيد الداماد ـ تغمّده الله بغفرانه ـ جعل الحجب المذكورة في الخبر عبارة عن العقول القادسة فقط، فقال في تفسير هذا الخبر[1]: الحجب هي جواهر قدسيّة وأنوار عقلية هم حجب أشعّة جمال نور الأنوار ووسائط النفوس الكاملة في الاتصال بجناب ربّ الأرباب. وفي الحديث انّ لله سبعاً وسبعين حجاباً من نور، لو كشفها عن وجهه لأحرقتْ سبحات وجهه ما أدركه بصره» وفي رواية: «سبعمائة حجاب» وفي أخرى: «سبعين ألف حجاب» وفي أخرى: «حجابه النور لو كشفه لأحرقتْ سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه» ثمّ قال:والنفس الإنسانية إذا استكملتْ ذاتها الملكوتية ونفضتْ جلبابها الهيولاني ناسبتْ نوريّتها نورية تلك الأنوار، وشابهتْ جوهريتها، فاستحقّت الاتّصال والانخراط في زمرتها، والاستفادة منها، ومشاهدة أضوائها، ومطالعة ما في ذواتها من الحقائق المنطبعة فيها. والى ذلك أشار[2] بقوله ـ عليه السّلام ـ: «جعله في نور مثل نور الحجب حتّى يستبين له ما في الحجب» والنور الأخضر هو النور الموكّل على أقاليم الأرواح الحيوانية التي هي ينابيع عيون الحياة ومنابع خضرتها، والنور الأحمر هو النور العامل على ولايات المنّة والقوّة والقهر، والنور

---

١. واَحتمِل ان الشارح الفاضل نقل ما نقل عن المحقق الداماد عن كتاب الوافي لاستاذه الفيض الكاشاني، باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه ص٨٩. راجع كلام الداماد: حاشيته على أصول الكافي، باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه (النسخة المصوّرة المخطوطة رقم ٦٦٢٨ المكتبة المركزية بجامعة طهران، ورق ٥٤، المستنسخة من خطه في هامش الكافي سنة ١٠٤٩هـ).

٢. إشارة: الإشارة س.

الأبيض هو النور المتولّي لإفاضة المعارف والعلوم والصناعات» ـ انتهى كلامه. وعندي: انّه ـ رضي الله عنه ـ لم يصب في مرماه ولم يَحُمْ من الخبر حول مرماه، لِما عرفتَ من انّ تلوّن الأنوار انّما هو بالقرب من موطن الأجرام والبُعد عنها والتوسط بينهما، وليس في الأنوار العقلية الصِّرفة اختلاف لون، ولا بينها تفاوت في قرب بالنظر الى هذا العالم، بل نسبتها جميعها سواسيّة، فهي في البعد الأبعد منها باعتبارٍ، والقرب الأقرب باعتبار، لا انّ بعضها قريب وبعضها أقرب؛ وأيضاً، مطالعة النفس صور الحقائق المنطبعة في العقول قول مشهوريّ وقد عرفتَ من تحقيقاتنا حقيقة الأمر فيه؛ وأيضاً هذا الخبر بيان أمر المعراج وليس هو عقليّاً صرفاً كما توهّمه المُقتنع[1] بظواهر الحكمة المشّائية، بل هو واقع بجسمه المبارك ونفسه الشريفة وروحه القدسيّ فهو ـ صلّى الله عليه وآله ـ أحاط في هذا الإسراء بجميع العوالم الثلاثة بحيث صار جسمه كأنّه جسم الكل، ونفسه نفس الكل؛ وعقله عقل الكل، فلمّا رأى بقلبه، أي حين استوائه على عالم الوجود واستقامته على نقطة الاعتدال بحيث استوتْ نسبته الى كل ضوء وفيء، رأى نفسه على صورة الشابّ الموفّق الذي وجهه كنور القمر ليلة البدر في كمال البياض وهو النور العقلي القاهر، وأوسطه في استقامته، واعتداله في النور الأحمر النفسي لتوسّطه بين عالم العقل وعالم الطبع، ورجلاه في النور الأخضر الجسمي اللطيف الصافي من شوب الفلكية والعنصرية؛ هذا إذا أخذ: «الجعل» في قوله: «جعله في نور» متعلّقاً بالرّسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ وأمّا إذا تعلّق «الجعل» بالقلب فمن البيّن انّ للقلب ثلاث جهات: جهة الى عالم العقل الذي جاء منه، وجهة الى عالم النفس إذ القلب في الأخبار عبارة عن مرتبة تنزّل الرّوح الى رتبة قريبة من النفس، وجهة الى عالم الجسم من حيث تدبيره فيه، فالمعنى على هذا التقدير: انّه صار قلبه مستغرقاً في هذه الأنوار الثلاثة محيطاً بها، فهو واقف في مقام الجمع ومنزل الاستواء، فيكون قدم قلبه واقعاً في النور الأخضر، أي عالم الأجسام؛ والله أعلم.

---

١. المقتنع: المقنع م ن د ب.

تنبيهات [في شرح الحديث]

ولنذكر بعض الفوائد التي يمكن إظهارها:

منها، انّه قد اتّضح من هذا البيان انّه لا كثير تفاوت في جعل الحال حالاً من الله أو من الرسول، وكذا في رجع الضمير؛

و منها، انّه لابدّ في التعقّل من الاتّحاد[1] بالمعنى الصحيح الذي أراده الأقدمون دون ما فهمه جمهور القاصرين. وهذا ممّا يلوح من قوله: «جعله في نور حتّى يستبين له ما في الحجب».

و منها، انّ قوله: «ما في الحجب» إشارة الى الحقائق النورية المتجليّة في تلك المراتب المترتّبة المسمّاة بـ«الحجب» وذلك لأنّ الحجب هي مراتب الأنوار الألوهية، فيكون الظاهر فيها هي الأنوار القدسيّة والحقائق الإلهيّة.

و منها، قوله: «انّ نور الله» الى آخره، يحتمل أن يكون الأخضر على أفعل الصفة، وقوله: «ما أخضر» استفهام للتعجّب والتعظيم، وكلمة «مِنْ» في «منه» للتبعيض، أي انّ نور الله بعضه أخضر أيّ أخضر بمعنى انّه في كمال الخضرة، وهذا قريب من موافقة نسخ الكافي[2] حيث كان فيه «انّ نور الله اخضرّ» بدون قوله: «ما أخضر» ويحتمل أن يكون لفظ «اخضر» في الموضعين على صيغة الماضي من باب الإفعلال، وكلمة «مِنْ» للابتداء، و «ما» موصولة والمعنى: انّ نور الله أخضر منه الشيء الذي اخضرّ بمعنى انّ نور الله ليس له لون لكن الأشياء بحسب استعداداتها بعضها يخضرّ منه فيصير أخضر وبعضها يحمرّ منه فيصير أحمر وهكذا، فلو أطلق الخضرة والحمرة على النور كان بالعرض وباعتبار هذه السببية، وعلى هذا القياس

---

١. للمولوي:

تو قيامت شو قيامت را ببين   ديدن هر چيز را شرط است اين

منه.

٢. الكافي، ج١، ص١٠٢: «انّ نور الله منه اخضر».

نظائر هذه العبارة.

و منها، انّ قوله: «ومنه غير ذلك» إشارة الى لون الصفرة كما سيجيء في خبر آخر.

و منها، انّه يظهر من الاحتمال الأخير[١] انّ النور سبب وجود اللّون كما تراه الفلاسفة.

و منها، انّ قوله: «ما شهدت به الكتاب والسنة فنحن قائلون به» إشارة الى انّ هذا الخبر صحيح الإسناد الى الرسول، لكن القوم ما فهموه فوقعوا في التشبيه والتجسيم، لأنّهم لم يأتوا البيوت من أبوابها ولم يأخذوا العلم والحكمة والرواية من أربابها.

و منها، يشبه أن يكون الرّب في قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ : «رأيتُ ربّي في صورة شابّ موفّق» وكذا الأخبار الواردة في هذا المعنى هو الاسم المربّي له بالتكميل والتلخيص، لأنّ من الثابت انّ لكل موجود اسماً مربّياً له في عالم الأسماء، ولا يشكّ انّ المربّىٰ على صيغة المفعول انّما يكون على صورة المربّي على الفاعل، أي على خلقه وصفته، ولهذا قال ـ صلّى الله عليه وآله ـ : «من رآني فقد رأى الحق»[٢] وذلك لكونه مظهر الاسم الجامع وهو الله دون غيره، فهو الداعي الى الله وسائر الأنبياء داعون اليه ـ صلّى الله عليه وآله ـ فتبصّرْ.

الحديث الرّابع عشر

[انّ الله عظيم رفيع لايقدر العباد على صفته]

بإسناده عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال:

---

١. الأخير: الآخر د.

٢. صحيح البخاري، ج٨، كتاب التعبير، ص٧٢.

قال: «انّ الله عظيم رفيع، لايقدر العباد على صفته، ولا يَبلُغون كنه عظمته، لاتدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير، لايـوصف بكـيف، ولا أين ولا حيث، وكيف أصفه بكيف؟ وهو الذي كيّف الكـيف حتّى صار كيفاً، فعرفتُ الكيف بما كيّف لنا مـن الكـيف، أم كـيف أصفه بأين؟ وهو الذي أيّن الأين حتّى صار أيناً، فعرفتُ الأين بما أيّن لنا من الأين، أم كيف أصفه بحيث وهو الذي حيّث الحيث حتّى صار حيث، فعرفتُ الحيث بما حيّث لنا من الحَيْث.

شرح: قد عرفت مراراً انّ «العظمة» باعتبار الأسماء، و «العـلوّ» و «الرفـعة» باعتبار الذات، ولذلك فرّع الإمام ـ عليه السّلام ـ على الأوّل كونه تعالى «لايقدر العباد على صفته»، وعلى الثاني كونه عزّ شأنه «لا يبلغ العباد كـنه عـظمته» ولم يعطف لكمال الاتّصال بين الجُمَل، لكون الأخيرتَيْن استيناف بـيان للأوليَـيْنْ؛ ثم استأنف البيان ثانياً من دون عطف بقوله: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأبـصارُ وَهُـوَ اللَّـطيفُ الخَبيرُ﴾ فلأجل عظمته وجلالة قدره لا يدركه أبصار العقول والعيون، ولكمـال رفعته صار لطيفاً لطيف اللطافة، أي مقدّساً عن الوقوع في وهم أو عقل، خبيراً، لا يعزب عنه وعن علمه مثقال ذرة؛ ثمّ استأنف ثالثا من فحوى الأوصاف الثلاثة وهو كونه تعالى غير مُدرَك بوجه من الوجوه استينافاً تعيينيّاً[1] فقال: «لا يوصف بوصف بكيف» مع الفقرات التالية له. **بيان التعليل:** انّ معرفة الشيء: إمّا بكيفيته، أي بصفاته الداخلة في ذاته بطريق اللـزوم أو الجـزئيّة؛ أو بأيـنيّته، أي صـفاته الخارجة، هذا في الماديات؛ وإمّا بحيثيته: فإمّا حيثية الذات وإمّا حـيثية الجـهات والاعتبارات وهذا فيما فوق الجسـمانيات، والله سبحانه لا يوصف بكيف ولا أين ولا حيث، فلا يعرف بوجه من هذه الوجوه؛ أمّا بيان الحصر: فلأنّ معرفة الشيء: إمّا بكنهه أو بوجه من الوجوه، وذلك الشيء: إمّا ماديّ أو منزّه عن المادة، فهذه أقسام أربعة وهي التي ذكرنا في طرق المعرفة؛ وأمّا عدم وصفه تعالى بواحد من

---

١. تعيينيّاً: فتعليليّاً م ن د.

الثلاثة فلنذكرها في مطالب ثلاثة.

المطلب الأوّل
في انّه عزّ شأنه لا يوصف بـ «كيف؟»

بيان ذلك على محاذاة الخبر: انّه سبحانه أوجد الكيف وجعله جعلاً بسيطاً وهو سبحانه لا يوصف بخَلقه، ولأنّ الكيف معروف لنا بسبب انّه عزّ شأنه جعل فينا الكيفيّة، وكل ما هو معروف بنفسه معلول، وهو لا يوصف بمعلوله ولا بشيء معروف لنا. أمّا الصغرى من الأوّل، فلأنّ الكيف أمر موجود وكلّ موجود فهو معلول لابدّ له من مُوجِد؛ وأمّا انّه جعله بالجعل البسيط وهو مفاد قوله ـ عليه السّلام ـ: «وهو الذي كيّف الكيف» فلأنّ تكييف[1] الكيف صريح في جعل الماهيات، وإذ لا معنى للجعل المركّب فتعيّن البسيط؛ وأمّا قوله ـ عليه السّلام ـ: «حتّى صار كيفاً» فمعناه: حتّى وجد كيفاً، لا انّه لم يكن كيفاً فصار، بل لم يكن مطلقاً فصار كيفاً موجوداً؛ وأمّا الكبرى منه فلأنّ الاتّصاف قبول وهو لا يجامع الفعل في الواحد من جميع الجهات، مع انه[2] استكمال؛ وأمّا الصغرى من الثاني فلأنّ معرفة الشيء لايمكن إلّا بأن يكون للمعلوم سنخ في العالم، والله سبحانه جعل فينا الكيف، وجعل فينا سنخاً منه، فهو معلوم لنا بالإمكان؛ وأمّا الكبرىٰ فلأنّ كلّ ما هو معلوم بنفسه فهو معلول، إذ العلم هو الإحاطة أو ملزومها، ولا معنى لذلك فيما تجرّد عن المادة الاّ الإحاطة[3] العلّيّة، وعلى هذا فقوله: «فعرفتُ الكيف بما كيّف لنا من الكيف» على صيغة التكلم، وكلمة «ما» موصولة و «من الكيف» بيان له، أي فعرفت الكيف بالكيفية التي جعلها فينا، والوجه في اختلاف أسلوب التكلّم انّ

---

١. تكييف: تكيّف م د ب.

٢. الجـهات مع انّه: ـ م د ن.

٣. الإحاطة: لإحاطة س.

معرفته ـ عليه السّلام ـ انّما هو بالفعل، وكذا جعل الكيفية في الخلق بالفعل، بخلاف معرفتهم فانّها بالإمكان، هذا إذا أخِذَ قولُه: «وهو الذي كيّف الكيف حتّى صار كيفا» دليلاً برأسه على عدم توصيفه سبحانه بالكيف وقولُه: «فعرفتُ الكيف بما كيّف لنا من الكيف» دليلاً آخر على ذلك، فيكون «الفاء» لترتّب الدليلَيْن والإشارة الى انّ الأصل هو الأوّل ويرجع الثاني اليه. ويحتمل قريباً أن يكون «الفاء» تعليليّة ويكون قوله: «فعرفت» دليلاً على الصغرى، أي تكييفه[1] الكيف، والمعنى انّ الكيف مجعول لله سبحانه ومخلوق له، لأنّ الكيف معروف لنا بنفسه لأجل ما جعل الله لنا من الكيف، ونحن لا نعرف الشيء إلّا ما يكون سنخه فينا، كما مرّ، وكلّ ما هو معروف بنفسه معلول لما قلنا، وقد مرّ في المجلّد الأوّل في خطبة مولانا الرّضا ـ عليه السّلام ـ وبالجملة انّ الغرض انّ الله سبحانه فاعل ذوات الكيفيّات وجاعل نفس الكيفيات، وفاعل الشيء لا يوصف به فلا كيفيّة له ولا لوصفه، بل لا يوصف وأعلى من أن يوصف، إذ الوصف جهة الكيفيّة، فالقول بعينية الصفات وزيادتها وسائر ما يكون من هذا القبيل قول بالكيفيّة، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً

المطلب الثاني
في انّه جلّ مجده لا يوصف بـ «أين؟»

وصورة الدليل على مطابقة الخبر انّه سبحانه أيّن الأئن، أي جعله موجوداً بالجعل البسيط، وفاعل الشيء لا يوصف به، ولأنّ الأين معروف لنا بما جعلنا الله ذا أين، وما هو معروف بنفسه للخلق فهو معلول، كلّ ذلك بالبيانات السابقة. ويحتمل هنا أيضاً كونه دليلاً واحداً هكذا: انّ الله سبحانه لايوصف بأين، لأنّ الأين مخلوق له، وهو تعالىٰ لايوصف بخلقه. وانّما كان الأين مخلوقاً لأنّه معروف

---

١. تكييفه: تكيّفه د بكيفية ن.

لنا بنفسه، لأجل ما جعل الله لنا من الأين، وكلّ ما هو معروف بنفسه فهو معلول. وهذا الكلام يشعر ببطلان البُعد بقسمَيْه، لأنّ الجعل انّما يتعلّق بالموجود، فلا يجامع القول بالبُعد الموهوم وكذا المفطور، إذ لا يتعلّق به جعل كما يقوله القائل به والاّ لتسلسل، كما لا يخفى.

المطلب الثالث
في انّه سبحانه لا يوصف بـ «حيث ؟»

والكلام فيه كما سبق، ومنه يظهر موجودية الجهات والحيثيات على الإطلاق كما هو غير خافٍ على من لم يحنّك بعمامة العناد والشقاق.

متن: فالله تبارك وتعالىٰ داخل في كلّ مكان وخارج من كلّ شيء، لا تدركه الأبصار. لا إله إلّا الله العليّ العظيم وهو اللّطيف الخبير.

شرح: لمّا كان الإمام ـ عليه السّلام ـ أتى بالتنزيه التّام في هذا المقام عقّبه بهذا الكلام لئلاّ يتوهّم التعطيل، فالفاء للسببية، أي لمّا لم يوصف هو سبحانه بالأين صار ذلك سبباً لأن يكون داخلاً في كلّ مكان لعدم خلو شيء من سلطانه، وخارجاً من كلّ مكان بأن استوتْ نسبته الى كلّ مكان؛ وكذا الكلام في الكيفيّة والحيثيّة فهو سبحانه كما قيل، محدودٌ بحدّ كلّ محدود وليس له حدّ. وانّما ذكر المكان لكونه أدلّ على نفي التعطيل، ثمّ عمّم الخروج بالنسبة الى كلّ شيء ليشتمل الكيفية والحيثية أيضاً. والخروج يستلزم الدخول بخلاف العكس إذ الداخل في كل شيء يحتمل أن يكون طبيعة كليّة فلا يلزمه الخروج بخلاف الخارج من كل شيء، فانّه يقتضي أن يكون داخلاً في كلّ شيء لاستوائه بالنظر الى كل شيء؛ ثمّ بعد ذلك الكلام كرّر التنزيه لكمال الاهتمام، فقال: انّه مع كونه لايخلو منه شيء فلا تدركه الأبصار؛ ثمّ هلّل لتكملة الاعتناء وذكر وصفَي «العليّ» و «العظيم» لكون أحدهما لكمال الذات والآخر لكمال الصفات، إشارةً الى انّ هذه التنزيهات الثلاثة

أي عن توصيفه بالكيفيّة وأختيها انّما هي بحسب الذات والصفات، ثمّ ذكر وصفَي «اللّطيف» و «الخبير» إيماءً الى انّ هذه الإحاطة انّما هي بحسب الذات والعلم، فلا يعْزب عنه مثقال ذرّة ولا يعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السّماء.

الحديث الخامس عشر

[كيفيّة الغشية التي كانت تصيب النبيّ (ص) إذا نزل عليه الوحي]

بإسناده عن عبيد بن زرارة، عن أبيه، قال: قلتُ لأبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ جُعِلتُ فداك! الغشية التي كانت تصيب[1] رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ إذا نزل عليه الوحي؟ قال: فقال: ذاك إذا لم يكن بينه وبين الله أحدٌ، ذاك إذا تجلّى الله له. قال: ثمّ قال: تلك النبوة يا زرارة وأقبل يتخشّع.

شرح: «الغشية» الحالة التي يعتري الإنسان يذهل[2] عن المدركات وهي قد تكون طبيعية وقد تكون مَلَكية وقد تكون إلهيّة؛ فالطبيعيّة مما تكون لسوء مزاج رديّ، والمَلَكيّة بظهور بارقة من بوارق ملكوتية وبسطوع نفحة من نفحات إلهية، والالهيّة انّما هي بتجلّي إلهي لايشعر المتجلّى له بما سواه حتّى بنفسه وبأنّه الذي فنى عن نفسه، وهذا كالأوّلين يختلف باختلاف القوابل: فبعضهم جلّى له باعتبار إسم أو أسماء هو مظهر له، وبعضهم يتجلّى له من حيث جميع الأ... وذلك ممّا استأثر الله به نبيّنا ـ صلّى الله عليه وآله ـ لكونه مظهر الإسم الجامع حيث أوتي «جوامع الكلم»[3] فإذا كان هذا التجلّي يحصّل للعبد فهو يفنى عن كل شيء وعن الشعور

---

١. تصيب: يصيب د م ن.

٢. يذهل: ويذهل د.

٣. راجع: بحار ج٨، ص٣٨ وموارد أخرى؛ صحيح مسلم، ج١، ص٣٧١.

بكل ضوء وفيء حتّى عن كونه فانياً. والى ذلك أشار الإمام ـ عليه السّلام ـ بقوله: «ذاك إذا لم يكن بينه وبين الله أحدٌ» ولا يذهب عليك انّ إطلاق لفظ «بين» وإرجاع الضمير انّما هو لبيان التجلّي والمتجلّى له لا غير، والى السببيّة المذكورة أشار بقوله: «إذا تجلّى الله له» ثمّ بيّن ـ عليه السّلام ـ انّ ذلك من علامات النبوة بمعنى انّ النبيّ يجب أن يكون له تلك الحالة فيكون الحقّ كلّه، فكلّه واحد، فقلبه ولسانه وعينه وسمعه شيء واحد. فإذا رأى بقلبه فقد رأى بعينه فما[١] كذب الفؤاد ما رأت عينه، وإذا سمع بقلبه فقد[٢] سمع بأذنه، وإذا تكلّم بقلبه فقد تكلّم بلسانه، فما رأى إلّا الحق، ومن رآه فقد رأى الحق، وانّه ﴿ما يَنْطِقُ عَنِ الهَوىٰ اِنْ هُوَ اِلّا وَحْيٌ يُوحىٰ﴾[٣] ثمّ بعد ذلك الكلام شرع ـ عليه السّلام ـ في الخشوع والخضوع كأنّه قد حصل له في ذلك الوقت هذه الحالة، فالضمير في «أقبل» و «يتخشع» للصادق ـ عليه السّلام ـ والكلام لزرارة، وفي هذا المقام أسرارٌ لا تُحصى، طوبى لمن فاز بها.

الحديث السّادس عشر

[رأىٰ رسول الله (ص) ربّه بقلبه]

بإسناده عن مرازم، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: سمعته يقول: «رأىٰ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ ربّهُ عزّ وجلّ يعني بقلبه وتصديق ذلك.

شرح قوله: «يعني بقلبه» من كلام الصَّدوق لقوله «و تصديق ذلك» متّصلاً بذاك، وقد عرفت معنى الرؤية القلبيّة وانّه لاينافي الرؤية العينيّة.

---

١. فما: وما س.

٢. فقد: ـ م ن ب.

٣. النجم: ٣ ـ ٤.

الحديث السّابع عشر

[رأىٰ رسول الله (ص) ربّه بقلبه]

بإسناده عن محمد بن الفضل، قال سألت أبا الحسن ـ عليه السّلام ـ: هل رأىٰ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ ربّه عزّ وجلّ؟ فقال: «نعم، بقلبه رآه، أما سمعتَ قول الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ما كَذَبَ الفُؤادُ ما رَأىٰ﴾ لم يره بالبصر ولكن رآه بالفؤاد».

أجاب ـ عليه السّلام ـ عن سؤال الرؤية بالإيجاب، ثمّ استدرك بتحقّق[1] الرؤية القلبيّة فقال: «بقلبه رآه» واستشهد بالآية، وجعل الضمير في «رآى» راجعاً الى « الفؤاد» وقد سبق في سوال أبي قرّة عن أبي الحسن الرّضا ـ عليه السّلام ـ انّه عائد الى «البصر» وقد دريتَ انّه لا تمانع[2] بينهما، فإنّ الرؤية العينية والقلبية كلاهما يشتركان في الاستحالة إذا تعلّقا بالتعيين والتشخيص، وأمّا غير ذلك فلا تفاوت بينهما، بل يتّحدان كما حقّقنا. وقوله ـ عليه السّلام ـ: «لم يره بالبصر» نفي للقسم الأوّل، وقوله: «لكن رآه بالفؤاد» إثبات للثاني، لكنّ التعبير في جانب النفي بالبصر وفي الإثبات بالقلب لئلاّ يقع الجمهور في التشبيه والتجسيم.

الحديث الثّامن عشر

[كيفيّة رؤية النبيّ (ص) جبرئيل]

بإسناده عن حفص بن غياث أو غيره، قال: سألتُ أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ عن قوله الله عزّ وجلّ: ﴿لَقَدْ رَاى مِنْ آياتِ رَبِّهِ

---

١. بتحقّق: بتحقيق ب د.

٢. تمانع: يمانع ب.

الكُبْرى﴾ قال: رأى جبرئيل على ساقِه الدّرّ مثل القطر على البقل، له ستّمائة جناح، قد ملأ ما بين السماء والأرض.

شرح: قد سلف منّي في ماضي الزمان على هامش الكتاب شرحاً لهذا الخبر: فقلتُ: لعلّ «الدّراري» على ساق جبرئيل ـ عليه السّلام ـ[1] إشارة الى الكمّل من أهل الله الذين يقتفون آثار جبرئيل وهو يُسدِّدهم ويُمِدّهم بالأنوار العقلية، ويفيض عليهم المعارف الحقيقيّة[2]، ويمشي بهم طريق الحقّ واليقين، ويهديهم الى كوثر العلم ورياض الجنات مع الحور العين. والتمثيل بـ«القطر» لسذاجة[3] نفوسهم عن غبار الشُّبَه والشكوك. وصفاء أرواحهم عن لوث الأوهام المانعة للسّلوك. والتشبيه بـ«البَقل» لكون جبرئيل ـ عليه السّلام ـ من الأرواح ولها جهتان: جهة الى بياض عالم العقل، وجهة الى سواد عالم الجسم، فلها المتوسط من الألوان، لكن أعلاه للقرب من البياض يكون أحمر، وأسفله للقرب من السّواد يكون أخضر فيحسن التعبير بالبَقل للخضر. وأمّا «الأجنحة» فعبارة عن كثرة قوى جبرئيل باعتبار اختلاف أرباب التعلّم وتفاوت استعداداتهم. وكون أجنحته «ما لئة ما بين السماء والأرض» عبارةٌ عن مملكة سلطانه وإحاطته بجميع النفوس المبتدأة من مشارق أنوار القدس الى منتهى مغارب أراضي الأجسام. ولم أذكر هناك سرّ عدد الأجنحة وها هنا أقول: أمّا سرّ هذا العدد فمن وجوه:

[سرّ عدد أجنحة جبرئيل (ع)]

أحدها، انّ جبرئيل ـ عليه السّلام ـ وإن كان من الأنوار البسيطة والأرواح المجرّدة، لكن له باعتبار ما جعل الله له من التصرّف والتدبير فيما هو في حيطته ستّ

---

١. عليه السّلام: ـ د.

٢. الحقيقية: الحقيقة ب.

٣. لسذاجة: لسراجة ب.

جهاتٍ هي أمّهات صفاته: وهي كما في الأخبار والأدعية كونُه أميناً على الوحي، قويّاً على الأمر، مُطاعاً في السماوات ومحالّ الكرامة من قلوب الأصفياء، متحمّلاً للكلمات، ناصراً للأنبياء، مدمِّراً للأعداء. وقد مرّ فيما سبق من التحقيقات انّ العمل الصالح مع وصف الوحدة إذا صعد الى سماء القبول يعدل عشرة فصاعداً حسب تفاوت الأعمال، بالنّظر الى أنفسها وبالقياس الى العامل بها، كذلك الأمر النازل من سماء الوحدة والبساطة وإن كان وحدانيّ الذات، لكنّه كلّما قرب بالنزول الى عالم الكثرة انبسطت جهاتها وتكثر ريشها في كل مرتبة نزولية عشرة لا أقلّ. ومن المستبين انّ جبرئيل ـ عليه السّلام ـ من عالم الأرواح المجرّدة وله تنزّلان: أحدهما في العالم الوسطاني المثاليّ بالمعنى الذي حقّقنا في سوالف الزبر، وثانيهما في العالم الجرمانيّ المسمّى بـ «عالم العنصر» فلصفاته الستّ في المرتبة الأولى ستّون جهةً هي أجنحته المبسوطة في تلك المرتبة لكل صفة عشرة، ولهذه الستين في المرتبة الأخيرة ستّمائة جهات هي أجنحته المبسوطة في تلك المملكة لكلّ جهة من الستّين عشرةً، فهذا أحد الوجوه؛

و ثانيها، انّ الحجب كما مرّ غير مرّة سبعمائة، أصولها سبعة[1] وترتقي الى سبعين والى سبعمائة، فالسبعة أصول السبعمائة. ولمّا كان جبرئيل ـ عليه السّلام ـ منزَّهاً عن العنصرية ارتفع منه هذا الحجاب فيسقط مائة من السبعمائة فيبقى ستّمائة، يعبّر عنها بـ «الأجنحة» لأنّ الحجاب كما قيل يحتمل معنيين: **أحدهما**، ما يوصل العبد الى ربّه وذلك شأن جبرئيل، وبهذا الاعتبار ورد في خبر تعليم مولانا أميرالمؤمنين ـ عليه السّلام ـ إيّاه انّه لمّا قال في جواب الربّ تعالى: «أنتَ أنتَ وأنا أنا» احترقت اجنحته و الثاني، الأمر الذي يتوسّط بين العبد ومولاه من القيود التي تحيط به، والمعنى الذي إذا تجرّد عنه وصل الى جوار مولاه وقربه، وهذا أيضاً حاصل لكلّ موجود حسب مرتبته[2]، وبهذا الاعتبار قال للنبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ في خبر

---

١. التوحيد ص٢٧٨ ـ ٢٧٩.

٢. مرتبته: مرتبة د.

المعراج: «لو دنوتُ من هذا المقام لاحترقتُ»[١].

و ثالثها، انّ مقام جبرئيل ـ عليه السّلام ـ كما صرّح به أهل الحقّ وأومى اليه أخبار أئمّة الصّدق، في فلك البروج ورؤساء خدّامه إثنا عشر على محاذات البروج، وفي الخبر: «أطَّتِ السماءُ وحقٌّ لها أنْ تأطّ، مافيها موضع قدم إلّا وفيها ملك ساجد أو راكع»[٢] ولكلّ رئيس ستّون قوى عاملة عدد الدرجات، فالمجموع ستّمائة وعشرون، كلّهم كالقوى العمّالة لجبرئيل، بمنزلة الجناح للطير؛

و رابعها، انّ قوله ـ عليه السّلام ـ: «قد ملأ ما بين السماء والأرض» ظاهر في انّ هذه الأجنحة انّما كانت في طريق الطول النزولي مبتدأة[٣] من سماء التجرّد الىٰ أرض التقيّد، فعلى هذا يكون الطيران من مشرق النور الإلهي القدسي متوجّهاً الى مغرب عالم الأرواح الإنسانية ليخلصهم[٤] من أسر يأجوج الهوى والشهوات النفسانية ويطير بهم الى عالم النور وموطن السرور. ومن المقرّر انّ جنود العقل خمسة وسبعون، وكذا جنود الجهل. والنفسُ لمّا انطبعت في المادّة وركنت الى دار الغربة واطمأنّت صارت معدن الجهل، وصاحَبَه جنوده، فالأمر العقلي المجرّد المعين للنفس في التخلّص من قيود الجهل وشبكات الرّدى يجب أن يتّصف بأضداد صفات الجهل حتّى يمكن التعارض والتقابل، وجبرئيل شأنه ذلك، فيتّصف بها البتّة وكلّما وقع للنفس تنزّل الى مرتبةٍ تضاعَف اعتبارُها وكثرتْ فروعُها، فالخمسة والسبعون في النزلة الأُولىٰ للنفس مائة وخمسون وهي في النزلة الأخرى في عالم العنصر ثلاثمائة، ولكلّ صفة جهتان الى ما فوق والى ما تحت، فهي كالجناحين لها، فتصير ستّمائة والحاصل، انّ للنفس ستّمائة رؤوس هي صفاتها وأخلاقها، فينبغي للمعلّم لها والناصر لها أن يتّصف بمثل ذلك العدد ليتمكّن من التعليم والمعارضة

١. مناقب آل ابي طالب لابن شهرآشوب، ج١، ص١٧٨ ـ ١٧٩.

٢. بحار، ج٥٥، ص١٠٧؛ حيلة الأولياء، ج٦، ص٢٦٩.

٣. مبتدأة: مبتدئه ب

٤. ليخلصهم: لتخلصهم ب د.

ويقتدر على النصرة والإعانة. والكلام في ذلك يطول ويكفي هذا القدر هناك؛ والله الهادي.

الحديث التّاسع عشر

[تفسير قول الله ﴿ وُجوهٌ يَومئذٍ ناضِرة... ﴾]

بإسناده عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسني، عن إبراهيم بن أبي محمود، قال: قال عليّ بن موسى الرّضا ـ عليه السّلام ـ في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وُجوهٌ يَومَئذٍ ناضرةٌ الى ربِّها ناظِرةٌ﴾ يعني مشرقة تنتظر ثواب ربّها.

شرح: قوله: «مشرقة» تفسير لـ «ناضرة» بالضاد المعجمة. وقوله: «تنتظر ثواب ربّها» تفسير لـ «ناظرة» بالظاء المعجمة. والوجه في ذلك انّ «النضارة» بمعنى الحسن والبهجة و[1] الإشراق، و «النظر» هنا بمعنى الانتظار والترقّب[2]. قال[3] في القاموس: «والنظر محرّكة: الفكر في الشيء، والانتظار» وأصله من «النظر» بمعنى الرؤية أيضاً، لأنّ المنتظر ينظر[4] الى مأمولِه ومتوقَّعِه كي يتحصّل وأين يتأتّى. وقوله: «الى ربّها» متعلّق بـ «الناظرة» على حذف المضاف وهو الثواب ويكون «الى» بمعنى «عند» أو يكون إسماً بمعنى النعمة واحد «الآلاء» أو يكون كما في قوله تعالى: ﴿ فَنَظِرَةٌ إِلى مَيْسَرةٍ﴾[5] وبهذا يتوافق النظيرانِ لأنّ مقابلها الوجوه الباسرة[6]

---

١. و: ـ ب.

٢. الترقّب: الترقيب ب.

٣. قال ... والانتظار: ـ ب.

٤. ينظر ... متوقّعه: ـ ب.

٥. البقرة: ٢٨٠.

٦. الباسرة: + و د.

الفاقرة[١]، والبسر هو التقطّب[٢] فيقابل النظارة، والفقر هو الذلّة وعدم التملك للثواب وفقدان توقعه. وهذا أحد الوجوه في تفسير الآية؛ ويحتمل أن يكون «النظر» بمعناه، ويتجوّز في «المنظور» بأن يراد بالربّ: الاسم «المربّي» لها بالتكميل والتخليص، أو يراد به الأنبياء إمّا على الاتّساع أو على تقدير المضاف؛ ويحتمل على ما حقّقنا من معنى الرؤية عدم التجوّز في الطرفين، هذا كله على تقدير تعلّق قوله: «الى ربّها» الى «الناظرة» سواء كان بالتعدية أو المفعولية، وبذلك اندفع ما تمسّك به الأشاعرة من انّ «النظر» في اللّغة قد جاء بمعنى «الإنتظار» فيتعدّي بنفسه، قال تعالى: ﴿ما ينظرون إلّا صيحة﴾ أي ما ينتظرون. وجاء بمعنى التفكّر والإعتبار فيستعمل بـ«في» يقال[٣]: «نظرتُ في هذا الأمر» أي تفكّرت. وجاء بمعنى التعطّف والرأفة فيستعمل باللاّم يقال: «نظر الأمير لفلان» أي تعطّف به. وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل باللام قال الشاعر:

نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي

والنظر في الآية موصول بـ«الى» فوجب حمله على الرؤية.

والجواب عنه على ما في كتب القوم: «انّا لا نسلّم كون «الى» صلة للنظر، بل هو واحد الآلاء، وانّ النظر الموصول بـ«الى» قد يكون للانتظار كما قال الشاعر:

وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح[٤]

وانّ النظر بمعنى[٥] «الى» انّما هو لتقليب الحدقة حقيقة لا للرؤية، يقال: «نظرتُ الى الهلال فما رأيته» ولو حمل على الرؤية لكان متننا قضا. وللخصم عن هذه الثلاثة

---

١. إشارة الى قوله تعالى: ﴿ووجوهٌ يومئذٍ باسِرة﴾ (القيامة: ٢٤).

٢. من قطب: كلح وعبس.

٣. يقال: + انّي ب.

٤. مجمع البيان، ج ١٠، ص ٦٠٠ وفيه: «وجوه يوم بدر ناظرات».

٥. بمعنى: مع د ب.

اعتذارات بعيدة وأجوبة غير سديدة لايعجبني ذكرها.

و **أقول**: ما سنح ببالي في بيان الآية الكريمة انّه يحتمل أن يكون الظرف لغواً وقيداً للـ «وجوه» أو مستقرّاً متعلّقاً بها باعتبار معناها الأصلي؛ فعلى الأوّل يكون التقدير: وجوه متوجّهة الى ربّها، وعلى الثاني، وجوه الى الله. وذلك بناء على[1] انّ لكلّ موجود وجهين: وجهاً الى ربّه وهو بهذا الاعتبار مستنير بالوجود، مشرق بسطوع النور من مشرق الفيض والجود، ناظر بنور ربّه الى الأنوار الفائضة منه والكمالات الفائضة من لدنه مبتهج بمصاحبة الأنوار ومطالعة الحقائق والأسرار وهي التي عبّر عنها الإمام بـ«الثواب» فيكون قوله: «ناضرة» و «ناظرة» صفتي للوجوه غير مقيّدتين في الاية بقيد، بل هما على عمومها، لكنّه ـ عليه السّلام ـ ذكر متعلق النظر وهو الثواب؛وثاني الوجهين وجهٌ الى نفسه، وهو بهذا الاعتبار على الفقر الأصلي والهلاك الذاتي والدثور الحقيقي والبطلان الأزلي. وعبر عن ذلك بـ«الباسر» و[2] «الفاقر» وهذا أقرب الاحتمالات لبيان الخبر وتفسير الاية وإن كان يرى في بادئ النظر غريباً مستبعداً في الغاية.

الحديث المتمّم العشرين

[كيفيّة رؤية الله في القيامة]

بإسناده عن أبي بصير، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: قلتُ: «أخبِرني عن الله عزّ وجلّ هل يَراه المؤمنون يومَ القيامةِ؟» قال: «نعم، وقد رأوه قبل يوم القيامة» فقلتُ: «متى؟» قال: حين قال لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلىٰ﴾ ثمّ سكت ساعة ثمّ قال: «وانّ المؤمنين

---

١. على: ـ م ن ر.

٢. و: ـ ب.

ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة، ألَسْتَ تراه في وقتك هذا؟» قال أبو بصير: فقلت له: «جُعِلتُ فداك: فأحدِّث بهذا عنك؟» فقال: «لا، فانّك إذا حدثت به فأنكره منكر جاهل بمعنى ما نقوله ثمّ قدّر انّ ذلك تشبيه كَفَرَ. وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين؛ تعالى الله عمّا يصفه المشبّهون والملحدون.

شرح: ولا يستنكرنّ ذلك، ولا يخطرنّ بشيء ببالك: أليس في الخبر النبوي متكرّر الورود، متضافر الصدور، من الحديث القدسيّ: «ما يقرب العبد اليّ بشيء من النوافل حتّى أحبّه، فإذا أحبَبْتُه كنتُ سمعَه الذي يسمع به، وبصرَه الذي يبصر به»[١] ـ الخبر. ولا شكّ انّه حينئذ يصير هو سبحانه بصره وهو يرى نفسه فلا يرى اللهَ غيرُ الله، فاربطْ جاشك أيّها الأشعريّ، فإحدى عينَيك عمياء. وهل نسبة الدنيا والآخرة اليه إلّا شرعٌ سواء، وسكّنْ ارتعاشك أيّها[٢] المعتزلي، وكلتا عينَيك عمشاء[٣]! فليس الأمر كما زعمتَ، بل أوسع ممّا بين الأرض والسماء[٤] واصطلِحا بقول أئمّتنا ـ عليهم السّلام ـ «لَمْ اَعبُدْ ربّاً لَمْ أرَهُ»[٥]، «ألستَ تراه في وقتك هذا!» وفي الأدعية: «عميتْ عينٌ لا تراك ولا تزال عليها رقيبا!»[٦] ولنشرح بعض ألفاظ الخبر:

أمّا سؤال أبي بصير فقد نشاء من الخبر المرويّ عن النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «انّكم سترون ربّكم يوم القيامة، كما ترون القمر ليلة البدر»[٧] فأجاب الإمام ـ

---

١. الكافي، ج٢، ص٣٥٢. ؛ بحار، ج٧٠، ص٢٢.
٢. أيّها: ـ د.
٣. عمشاء: عمياء د.
٤. بحار، ج٥، ص٥١.
٥. الكافي، ج١، ص٩٧.
٦. دعاء عرفه لسيّد الشهداء الحسين ـ عليه السّلام ـ.
٧. بحار، ص٣٧، ص٢٣٠.

عليه السّلام ـ بتحقيق ذلك على النحو اللائق بجنابه تعالى من دون لزوم تشبيه، وقد أشرنا اليه غير مرة. ثمّ بيّن ـ عليه السّلام ـ انّ الرؤية بهذا المعنى مختصّة بالآخرة وإلّا يلزم تغيّر[١] حال فيه تعالى، بل قد رأوه في عالم الذرّ قبل يوم القيامة، وذلك حين قال لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى﴾ ومن البيّن ان هذه المجاوبة لا يكون إلّا من الرؤية، أي الحالة التي وراء العلم بأن يكون ينكشف لهم انكشافاً كما الشمس[٢] في رابعة النهار لذوي الأبصار، إذْ العلم المكتسب هناك ممّا لا مجال له كما لايخفى. والعلم البديهي انّما يكون في التصوّرات العامة واالتصديقات الكليّة. والقضية هناك من قبيل الشخصيات. وإذ لا سبيل للرؤية الحسيّة إذ لا حسّ ولا محسوس هناك فبقي أن يكون بالرؤية القلبيّة، أي يكون المبصر والرائي هو ذوات الأنفس الجزئية بقوّتها ـ الواحدة التي هي سمع وبصر وغيرهما. وبالجملة،[٣] لتخاطب هو التّواجه، ولا يسع فيه علم ولا معرفة كما يعرفه أهل البصائر الصافية. قال صاحب تفسير بحر الحقائق في إشارات قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الّذي يَنعِقُ بِما لا يَسْمَعُ اِلّا دُعاءً ونِداءً﴾[٤] بهذه العبارة: «انّ مثلُ الّذين كفروا الآن وكان في الأرواح عند الميثاق إذ خاطبهم الحق بقوله: اَلَستُ بِرَبِّكُمْ، كمثل الذي ينعق بما لايسمع الّا دعاءً ونِداءً، لأنّهم كانوا في الصفّ الأخير، إذ الأرواح كانت جنوداً مجنّدةً في أربعة صفوف، وكان في الصفّ الأوّل أرواح الأنبياء ـ عليهم السّلام ـ وفي الصف الثاني أرواح الأولياء، وفي الصفّ الثالث أرواح

---

١. تغيّر: تغيير د.

٢. الشمس: للشمس ب.

٣. لم أعثر عليه ولكن كما يظهر من قول السيد حيدر الآملي في «مقدّمات من نصّ النصوص في شرح فصوص»، ص١٢، انّه تفسير كبير في ستّ مجلّدات كبيرة للشيخ نجم الدين الرازي المعروف بـ «دايه».

٤. البقرة: ١٧١.

المؤمنين، وفي الصف الرابع أرواح الكفار، فخاطبهم الحقُّ: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، فالأنبياءُ سمعوا كلام الحق كِفاحاً بلا واسطة، وشاهدوا أنوار جماله بلا حجاب، واستحقّوا[١] ها هنا النبوّة والرسالة والمكالمة والوحي، والله اعلم حيث يجعل رسالته؛ والأولياء سمعوا كلام الحق، وشاهدوا أنوار جماله وراء حجاب أرواح الأنبياء، ولذا ها هنا احتاجوا بمتابعة الأنبياء، فصاروا عند القيام بأداء حقّ متابعتهم مستحقّي الإلهام من وراء الحجاب؛ والمؤمنون سمعوا خطاب الحق من وراء حجاب أرواح الأنبياء والأولياء، ولهذا آمنوا بالغيب وقبلوا دعوة الأنبياء وإنْ بلغتهم من وراء حجاب جبرئيل ومن وراء حجاب رسالة الأنبياء، وممّا يدلّ على هذه التقريرات قوله تعالى: ﴿ما كانَ لِبَشرٍ اَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ اِلّا وَحْياً﴾[٢] يعني الأنبياء ﴿اَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ﴾ يعني الأولياء[٣] ﴿اَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً﴾ يعني المؤمنين؛ وأمّا الكفّار فلمّا سمعوا من الخطاب نداءً من[٤] وراء الحجب الثلاثة كانوا ﴿كَمَثَلِ الّذي يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ اِلّا دُعاءً وَنِداءً﴾ فما شاهدوا من أنوار جمال الحق قليلاً ولا كثيراً» ـ انتهى.

ثمّ أفاد ـ عليه السّلام ـ عموم ذلك في جميع الأوقات وشموله بجميع المواطن والمقامات بقوله: «وانّ المؤمنين ليرَوْنَه في الدنيا قبل يوم القيامة» وجاء بالتأكيدات من كون الجملة إسمية ودخول حَرْفَي التأكيد وهما «انّ» و «اللاّم» ونبّهه بقوله: «أَلَستَ تراه في وقتك هذا» حيث شرّفه ـ عليه السّلام بركة حضور مجلسه بغلبة التوحيد عليه حتّى لا يرى غير الحق في الوجود، فصدّقه السائل بقلبه وإن لم يذكر ذلك بلسانه، وسكوته ـ عليه السّلام ـ للتردّد في إظهار ذلك أو لتسليط التوحيد على السائل، حيث لا يجد سبيلاً الى الإنكار. ولمّا كان ذلك من أسرار العلم الإلهي استأذن السائل في إظهاره وكشفه، فمنع الإمام عن ذلك وردّه: بأنّك إذا حدّثتَ به

---

١. واستحقّوا: ولذا استحقوا ب د.

٢. الشورى: ٥١.

٣. الأولياء: الأوصياء م ن د.

٤. من: ومن د.

فسمع الجاهلُ بالغرض الذي نحن نقصده أنكره وقدّر في نفسه انّ ذلك كفر وتشبيه وتجسيم وتحديد، وحاشا ساحة جلاله تعالى عن ذلك؛ وتعالى الله عمّا يصفه المشبّهون الملحدون.

[كلام في مقام «أَلَسْتُ»]

ولنذكر ما يخطر بالبال في ظاهر الآية: قال الله عزّ من قائل: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرِبِّكُمْ قالُوا بَلىٰ شَهِدْنا أَن تَقولُوا يَوْمَ القِيٰمَةِ إِنّا كُنّا عَنْ هذا غافلين. أَوْ تَقُولُوا إِنَّما أَشْرَكَ آباؤُنَا مِنْ قَبلُ وكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾[١] ـ الآية. فيحتمل أن يكون قوله: «من ظهورهم» بدلاً من «بني آدم» وقوله «ذريّتهم» مفعول «الأخذ» أو يكون متعلّقاً بالإخراج و «ذريّتهم» مفعولاً[٢]، ومفعول «الأخذ» محذوف وهو الميثاق والعهد. وقوله: «ألست بربّكم» بيان الإشهاد بتقدير «القول» و «أن يقولوا» على تقدير المخافة.

وأمّا كيفيّة ذلك: فاعلم انّ ذلك انّما وقع في بعض مواطن الغيب وهو عندنا حين أمر الله تعالى بتنزّل الروح القدسي والنفس الناطقة الإلٰهية[٣] الى تدبير المادة المنفرزة[٤] لتصوير هذا النوع، وهي كما في الأخبار مادّة مأخوذة من أديم الأرض وأشرفها استعداداً لسلطان الخلافة وأكملها قبولاً لحمل «الأمانة». ومن البيّن انّ المادة من حيث كونها متكمّمة انقسمتْ الى أجزاء لا نهاية لها، فانقسمت النفس حسب انقسامها بالعرض والتبع. فن ذلك تعيّنت الأبدان الجزئية مع الأنفس الشخصية وهذا هو إخراج الذريّة من ظهور الآباء ولمّا كانت تلك النفوس لم

١. الأعراف: ١٧٢ ـ ١٧٣.

٢. مفعولاً: ـ له د.

٣. الإلهيّة: الإلهي د.

٤. المنفرزة: المنفردة د.

تتلوّث بسائر ألوات المادة ولم تتقيّد بقيودها أذعنت بصفاء فطرتها بالربوبيّة وانّه تعالى يربّيهم في هذه الموادّ لسعادة دار المعاد؛ وهذا انّما وقع في موطن الغيب الربوبيّ، لأنّ النفس هي محل سلطنة الربوبيّة ولها مقامات أُخَر ومخاطبات أكثر في العوالم الألوهيّة وفي الموطن المتأخّرة عن الأُلوهيّة والربوبية؛ وسيجيء بعض أنوارها في طيّ الأخبار الآتية إن شاء الله. وأمّا وجه تخصيص «الذرية» فلكونهم من حيث البُعد عن النفس الكلية في مقام الكفر والشرك بخلاف «الأب» الجامع لحقائقهم، فانّه أوّل ظهور هذه اللطيفة الإلٰهيّة، على انّ إقرار الذرية الذين هم كالأجزاء عبارة عن إقرار المجموع الذي هو الأب، وليس هناك مجموع ولا أجزاء، وانّما هي تعبيرات وأسماء. ولمّا كانت المادة المتكمّمة تنقسم أوّلاً الى أقسام ثلاثة مثلاً، وهي الى أقسام، وهكذا الى ما لايحصى، كذلك هذا الإخراج انّما وقع من ظهور، ثمّ من ظهور آخر، وهكذا الى ماشاء الله، وقد أعثرناك على بحر لاينزف؛ فغُصْ أنت بقريحتك، ولا تقصص رؤياك على إخوتك والله الهادي الى الصّواب.

قال الشيخ القونوي في بعض رسائله في قوله تعالى: اَلَستُ بِرَبِّكُمْ: «نفس قبولهم الانفعال من ذلك الوجه وحيثية تلك المرتبة، وشعور بعضهم ذلك الخطاب وحكمه، هو نفس قولهم: «بلىٰ»؛ فمَنْ تعيّنتْ مرتبته الذاتية كليةً في بعض مراتب الوجود هو الباقي هاهنا بحكم الإقرار المتذكّر له، ومَن كانت مرتبة نفسه جزئيةً كان إقراره إذ ذاك عرضاً من حيث اندراج حكم جزئيته في الأمر الكلي؛ فقوله: «بلى» انّما كان بلسان الكلّ، فلمّا امتاز جزئيته وظهر حكمها جهل وأنكر ولم يعرف شيئاً ممّا ذكر» ـ انتهى.

وقال شارح مفتاح الغيب[1]: فإنْ قلتَ: كيف يتّصف بالعلم من لم يتعيّن بعد؟ فنقول[2] انّ أرواح الكمّل وإن سمِّيتْ جزئيّة بالإعتبار[3] العام المشترك فانّ منها ما

---

١. بل من كلام القونوي نفسه في مفتاح الغيب، هامش مصباح الأُنس، ص٢٩٨ـ٢٩٩.

٢. فنقول: فيقول ب د.

٣. بالاعتبار: الاعتبار ب.

هو كلي الوصف والذات، فيتّصف بالعلم وغيره قبل تعيّنه بهذا المزاج العنصري من حيث تعيّنه بنفس تعيّن الروح الإلٰهي الأصلي، وفي مرتبة النفس الكلية فتكون نفس الروح الالٰهي بمظهره القدسي [تعيّناً][1] له، فتشارك الروح الإلٰهي في معرفة ما شاء الله أن يعرفه من علومه على مقدار سعة دائرة مرتبته التي يظهر تحقّقه بها في آخر أمره؛ ثمّ يتعيّن هو في كل مرتبة وعالمٍ يمرّ عليها الى حين اتّصاله بهذه النشأة العنصرية تعيّناً يقتضيه حكم الروح الأصلي الإلٰهي في ذلك العالم وتلك المرتبة، فيعلم حالتئذٍ ممّا يعلّمه[2] الروح الإلٰهي ماشاء الله؛ فافهم هذا، فانّه من أجلّ الأسرار، ومتى كشفتَه عرفتَ سرّ قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «كنتُ نبيّاً وآدم بين الماء والطّين» وسرَّ قول ذي النون وقد سُئِلَ عن ميثاق مقام «أَلَسْت» هل تذكره؟ فقال كأنّه الآن في أذني؛ ورأيت من يستحضر قبل مواثيق «أَلَسْتُ» ستّة مواطن أخرى ميثاقية» ـ إنتهىٰ.

أقول: وهذا الموطن الميثاقي الذي ذكره هذا المحقّق قبل الموطن الذي حقّقناه كما لايخفىٰ؛ فتبصّرْ.

الحديث الحادي والعشرون
[في فضل النبيّ (ص) على جميع الخلائق]

بإسناده عن عبدالسّلام بن صالح الهروي، قال: قلت لعليّ بن موسى الرّضا ـ عليه السّلام ـ: يابن رسول الله! ما تقول في الحديث الّذي يرويه أهل الحديث: انّ المؤمنين يزورون ربّهم من منازلهم في الجنة. فقال ـ عليه السّلام ـ: يا أبا الصّلت. انّ اللهَ تبارك وتعالى فضّل

---

١. تعيّناً (مفتاح الغيب ص٢٩٩): تعيّن س ر د.

٢. يعلّمه: يعلم ب.

نبيّه محمّداً ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ على جميع خلقه من النبيّين والملائكة، وجعل طاعته طاعتَه، ومبايعته مبايعتَه، وزيارته في الدنيا والآخرة زيارتَه، فقال عزّ وجلّ: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسولَ فَقَدْ أطاعَ اللهَ﴾ وقال: ﴿اِنَّ الَّذينَ يُبايِعُونَكَ اِنَّما يُبايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ اَيْدِيهِم﴾ وقال النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «مَنْ زارَني في حياتي أو بعدَ موتي فقد زار اللهَ» ودرجة النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ في الجنة أرفع الدّرجات، فمن زاره الى درجته في الجنة من منزله فقد زار الله تبارك وتعالى.

شرح: وجه التفضيل انّ الأنبياء ـ عليهم السّلام ـ مظاهر أسماء الله تعالى. ومن البيّن انّ جميع الخلق وإن كان مظاهر أسمائه الحسنى ومجالي كمالاته العليا، لكنّ البسائط من ذلك مظهر لواحد أو إثنين منها، والمركّبات على حسب تركيبها الى أن انتهى الأمر الى أشرف المركّبات وأجمعِها حيطةً وأشملها جميعيّةً، كما تقرّر في محلّه، فانّه مظهر جميع الأسماء، وذلك هو النشأة الإنسانية. ولمّا كانت تلك الأسماء والصفات مع كثرتها من عالم الوحدة والجمعية اقتضتْ من حيث وحدتها مظهراً جمعيّاً ومجمعاً جمليّاً[١]؛ وأيضاً لمّا كان الأمر هناك دوريّاً يجب أن ينتهي الى نقطة ابتدء منها، فيجب أن يوجد هناك هذا المظهر الجامع وهو «صاحب لواء الحمد» و «المقام المحمود» والى ذلك أشار الإمام ـ عليه السّلام ـ بقوله: «ودرجة النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ في الجنّة أرفع الدرجات» وليعلم انّ جميع الأفراد بمقتضى العناية الأزليّة وإن كان مظهراً لكافّة الأسماء لكنّ أكثرها بحسب خصوصيات الموادّ والأُمور العارضة من خارج والمكتسبة من النشأ في البلاد ومساقط الرؤوس للعباد، ومواطن الاستيلاد، ومرتبة[٢] الآباء والأجداد، وتعليم المعلّم والاستاد، يغلب آثار بعض الأسماء على البعض، فيكون الحكم له، وينسب هذا

١. جمليّاً ... الجامع و: ـ ب.

٢. مرتبة: تربية ب د.

الموجود اليه، بخلاف هذا المظهر الجامع فانّها فيه على حدّ الاستواء ونقطة الاعتدال، فلذلك اختصّ بهذا الفضل، وانفرد بشرف الاصطفاء على جميع الخلق، فتكون إطاعته إطاعة الله، ومبايعته مبايعة الله، وزيارته زيارة الله. وهذا الحكم قد يسري في سائر الأنبياء والأولياء، وذلك لغلبة التوحيد على نفوسهم حتّى كأنّهم يفنون عن أنفسهم ويبقون بالله، وهذا باعتبار سيرهم الى الله وتخلّقهم بأخلاقه، وتحقّقهم بكمالاته، وقربهم من هذا النور الجامع، حيث صحّحوا النسبة اليه، فصاروا من شرائف أعضاء هذا الهيكل النوري، ومن كرائم أجزائه، ففازوا بهذا الحكم وأمثاله، لكن هذا الشأن للنبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ بالاعتبارَيْن: أحدهما، باعتبار الخلقة والجبلة وذلك هو الفضل العظيم وثانيهما، باعتبار التخلق كما يومي اليه قوله: ﴿ وإنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عظيمٍ ﴾[1] وقال[2] الله عزّ من قائل: ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[3] الآية.

قال بعض أهل المعرفة[4]: اعلم انّ الله لمّا خلق الخلق خلقهم أصنافاً، وجعل في كلّ صنف خياراً، واختار من الخيار خواصّ وهم المؤمنون، واختار من المؤمنين خواصّ وهم الأولياء، واختار من هؤلاء الخواصّ خلاصة وهم الأنبياء، واختار من الخلاص نقاوة وهم أنبياء الشرائع المقصورة عليهم، واختار من النقاوة شرذمة قليلة هم صفاء النقاوة المروقة وهم الرسل، واصطفى واحدا من خلقه هو منهم وليس منهم وهو المهيمن على جميع الخلائق، جعله عهداً أقام عليه قبة الوجود، وجعله أعلى المظاهر وأسناها، وصح له المقام تعييناً وتعريفاً، فعلّمه قبل وجود طينة البشر، وهو محمّد رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ لا يكاثر ولا يقاوم، وهو السيد ومن سواه سوقه، قال عن نفسه: «أنا سيّد الناس ولا فخر» بالراء والزاي

---

١. القلم: ٤.

٢. وقال ... انتهى: ـ ب.

٣. البقرة: ٢٥٣.

٤. وهو ابن عربي في الفتوحات المكيّة، ج ٢، ص٧٣ (سؤال ٤٩ و ٥٠).

روايتان؛ أي أقولها غير متبجّج بباطل، أو أقولها ولا أقصد الافتخار على من بقي من العالم، فانّي وإن كنت أعلى المظاهر الإنسانية، فانّي أشدّ الخلق تحـقّقاً بـعيني، فليس الرجل مَنْ تحقّق بربّه وانّما الرّجل مَنْ تحقّق بعينه لما علم انّ الله أوجده له، لا لنفسه، وما فاز بهذه الدرجة ذوقاً الّا محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ، وكشفاً الاّ الرسل وراسخوا علماء هذه الأُمّة المحمّديّة، ومن سواهم فلا قدم لهم في هذا الأمر» ـ انتهى.

ثمّ انّ الفاء في قوله ـ عليه السّلام ـ : «فقال» للتفسير والبيان حيث ذكـر انّ إطاعةَ الرسول إطاعةُ الله ومبايعته وزيارتَه زيارتُه، فبيّن الأوّلين من القرآن وذكر الآيتَيْن وبيّن الثالث بالخبر المستفيض. وقوله ـ عليه السّلام ـ: «فمن زاره» لبيان معنى الخبر المسؤول عنه، وهو كالنتيجة للمقدّمات التي ذكرها ـ عليه السّـلام ـ وقوله[١] ـ عليه السّلام ـ : «الى درجته من منزله في الجنّة» معناه: من زاره وهو أي الزائر في منزله الذي له في الجنة متوجهاً الى درجة النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ إذ درجتُه ـ عليه وآله السّلام ـ أعلى الدرجات، ولا يمكن لكلّ واحد من المؤمنين أن يصل الى درجته ويصعد اليها، فلابدّ أن يزوره بالتوجّه من مـنزله[٢] الى درجـته ويستقبل بوجهه اليه، وعلى هذا فالظرف «مستقرّ» على تقدير التـوجّه وأمـثاله. والذي خطر ببالي انّ الظرف «لغو» متعلّق بالزيارة وكلمة «من» للابتداء و «إلى» للإنتهاء. وقد أقترّ[٣] في مقرّه انّ الفعل المتعلّق به «مـن» و «إلى» يجب أن يـتكرّر وقوعه بالقياس الى معموله، كما قالوا في إبطال تعلّقهما بالغَسل في آية الوضـوء[٤]؛

---

١. وقوله عليه السّلام: ـ ب.

٢. منزلة: منزلته د.

٣. اقترّ: أقرّ د م.

٤. وهي قوله تعالى: ﴿إذا قمتم الى الصّلاةِ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين﴾ ـ المائدة: ٦، وفي ما قال الشارح راجع: مجمع البيان، ج٣، ص٢٥٣ ـ ٢٥٥؛ الكشاف، ج١، ص٦٠٩ ـ ٦١١.

فعلى هذا يجب أن يتكرّر الزيارة من منزل الزائر الى درجة المزور. ولا يتحقّق هذا إلاّ بأن يكون جميع درجات الجنّة من أدنىٰ أدانيها الى أقصىٰ أقاصيها مراتب كمالات النبيّ[1] ـ صلّى الله عليه وآله ـ وأجزاء نوره المنبسط على من يصحّح النسبة اليه، حتى يكون النظر الى كل مرتبة من مراتب الجنّة عبارة عن زيارته ـ صلّى الله عليه وآله ـ وتفصيل[2] هذا الإجمال انّ زيارة رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ من منزل الزائر هي أن يعرف ما منزلته من النبيّ، وأين موقعه تحت لوائه ـ لواءِ الحمد ـ وأين منزله من مقامه المحمود؛ وبعبارة أخرى: أن يتخلّق ببعض خُلُقه العظيم حسب مرتبته ويتأدّب بشر ذمة من أدبه الكريم وسع درجته؛ وبعبارة أوضح: أن يتحقّق بحقائق بعض الأنبياء الّذين هم درجات ظهوره وطبقات نوره بأن يكون باعتبار التخلّق ببعض الأخلاق المختصّ بذلك النبيّ وارثاً مرتبته، شارباً مشربه، والى هذا المعنى أشار أهل الحق بقولهم: «فلان كان على قلب موسى» و «فلان عيسوي المشرب» الى غير ذلك من العبارات؛ واليه الإيماء في الخبر المستفيض: «علماء أمّتي كأنبياء بني اسرائيل»[3] والخبر المشهور: «العلماء ورثة الأنبياء» وفذلكة هذه الأقوال، انّ زيارة واحد من الورثة من منزله رسولَ الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ هي أن يعلم حدّه منه، ويعرف جزئيّته من هذا الروح الكلّي، ويعيّن عضويّته من ذلك الهيكل النوري، وانّه من أيّ جزء منه، وأيّ عضو منه؟ أمِنْ أجزائه الشريفة وأعضائه الرئيسة أو خلاف ذلك؟ ولا ريب انّ هذه المعرفة يستدعي معرفة سائر أجزائه وأعضائه ليتعيّن هذا العضو من بين سائر الأعضاء وإن كان على سبيل الإجمال، وهذه هي معرفة الكلّ وذلك معنى زيارته مبتدأة من منه.

---

١. والى هذا المعنى أشار المولوي المعنوي في منظومة المثنوي:

كز محمّد بندهٔ خلدبرين	پهلوان پنبه اسفندآيين

٢. تفصيل: تفضيل ب.

٣. بحار، ج٢، ص ٢٢ وج ٢٤، ص٣٠٧. الكافي، ج ١، ص٢.

منزل الزائر منتهية الى درجته صلّى الله عليه وآله.

وممّا يعجبني ذكره لتحقيق هذا المقام كلام بعض أهل المعرفة[١]، قال: «اعلم، انّ مرتبة الإنسان الكامل من العالم[٢] مرتبة النفس الناطقة من الإنسان، وهو الكامل الذي لا أكمل منه وهو محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ ومرتبة الكمّل من الأناسي النازلين عن درجة هذا الكمال الذي هو الغاية من العالم منزلة القوى الروحانية من الإنسان، وهم الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ، ومنزلة من نزّل من الكمّل عن درجة هؤلاء من العالم منزلة القوى الحسية من الإنسان، وهم الورثة ـ رضي الله عنهم ـ وما بقي ممّن هو على صورة الإنسان في الشّكل هو من جملة الحيوان، فهم بمنزلة الروح الحيواني في الإنسان الذي يعطى النمو والإحساس».

و «اعلم، انّ العالم اليوم بفقد محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ في ظهوره روحاً وجسماً وصورةً ومعنىً نائمٌ، لا ميّت، فانّ روحه الذي هو محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ وهو مِن العالم في صورة المحلّ الذي هو فيه روح الإنسان عند اليوم الى اليوم البعث الذي هو مثل يقظة النائم منّا وانّما قلنا ذلك في محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ على التعيين انّه الرّوح الذي هو النفس الناطقة من العالم، لما أعطاه الكشف وقولِه ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «سيّد الناس» والعالَم من الناس، فانّه الإنسانُ الكبير في الجرم، والمقدّمُ في التسوية والتعديل، ليظهر صورة نشأة محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ كما سوّى الله جسم الإنسان وعدّله قبل وجود روحه، ثم نفخ فيه من روحه روحاً كان به إنساناً تامّاً، أعطاه بذلك خلقه ونفسه الناطقة، فقبل ظهور نشأته ـ صلّى الله عليه وآله ـ كان العالَم في حال التسوية والتعديل، كالجنين في بطن أمّه، وحركته بالرّوح الحيواني منه، الذي صحّت له به الحياة، فأجلّ ذكرك فيما ذكرته لك. فإذا كانت القيامة حيي العالَم كلّه بظهور نشأته مُكمّلة موفَّرَ القوى،

---

١. وهو ابن عربي في رسالة التدبيرات الإلهية، ص١٠٨ من رسائل إنشاء الدوائر، عُقلة المستوفز، التدبيرات الإلهية، طبع ليدن، ١٣٣٦ هـ

٢. قوله: «من العالم» من متعلّقات المبتدأ. منه.

وكان أهل النار الذين هم أهلها في مرتبتهم في إنسانية العالم مرتبة ما ينمو من الإنسان فلا يتّصف بالموت ولا بالحياة. ولذا ورد فيهم النّص من رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: انّهم لايموتون فيها ولا يحيون. والملائكة من العالَم كالصور الظاهرة في خيال الإنسان؛ وكذلك الجنّ فليس العالم إنسانا كبيراً إلّا بوجود الإنسان الكامل الذي هو نفسه الناطقة، كما انّ نشأة الانسان لا يكون إنسانا الاّ بنفسها الناطقة ولا يكون كاملة هذه النفس الناطقة إلّا بالصورة الإلهية المنصوص عليها من الرسول، فكذلك نفس العالم الذي هو محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ حاز درجة الكمال بتمام الصورة الإلهية في البقاء والتنوع في الصور وبقاء العالم. فقد بان لك حال العالم قبل ظهوره ـ صلّى الله عليه وآله ـ انّه كان بمنزلة الجسد المسوّئ وحال العالم بعد موته بمنزلة النائم، وحال العالم ببعثه يوم القيامة بمنزلة الانتباه واليقظة بعد النوم».

[ثواب لا إله إلّا الله النظر الى وجه الله]

متن: قال: فقلتُ يابن رسول الله، فما معنى الخبر الذي رووه: انّ ثواب «لا إله إلّا الله» النظر الى وجه الله؛ فقال ـ عليه السّلام ـ يا أبا الصّلت، مَنْ وَصَفَ الله بوجهٍ كالوجوه، فقد كفر، ولكن وجه الله أنبياؤه ورُسُلُه وحججه ـ صلوات الله عليهم ـ هم الذين بهم يتوجّه إلى الله وإلى دينه ومعرفته وقال الله عزّ وجلّ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ ويَبْقىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ وقال عزّ وجلّ: ﴿كلُّ شَيءٍ هالكٌ إلّا وَجْهَه﴾ فالنظر إلى أنبياء الله ورسله وحججه ـ عليهم السّلام ـ في درجاتهم ثواب عظيم للمؤمنين يوم القيامة؛ وقد قال النبيّ صلّى الله عليه وآله «مَنْ اَبْغَض أهل بيتي وعترتي لم يرني، ولم أره يوم القيامة»، وقال عليه وآله السّلام: «انّ فيكم مَن لا يراني بعد أن يفارقني»، يا أبا الصّلت! انّ الله تبارك وتعالى لايوصف بمكان ولا يدرك

بالأبصار والأوهام.

شرح: وبالحري أن نذكر سرّ الخبر النبوي، ثمّ نبيّن حقيقة تأويل الإمام ـ عليه السّلام ـ وانطباقه على السرّ بعون المفضل المِنعام، فنقول في المقام الأوّل:

انّ القائل بالتهليل بحقيقته ينفي الأغيار ويثبت الواحد القهّار ـ وقد سبق بيان هذه الدلالة فيما زبر من الفوائد ـ فإذا لم يبق سواه فلا يقع نظره إلّا الى الله وهذا هو معنى الثواب المترتّب على ذكر التهليل.

وأمّا المقام الثاني: فالكلام فيه انّك قد عرفت مراراً انّ للخلق جهتين: جهة الى ربّه منها وجوده وسائر كمالاته، وجهة الى ذاته منها هلاكه وفناؤه وفقره وسائر نقائضه. ولا ريب انّ الأنبياء ـ عليهم السّلام ـ قد رفضوا الجهة التي هم الى أنفسهم وفنوا عن مراداتهم بل عن أنفسهم، فليست لهم إلّا الجهة الّتي لهم الى الله، فهُمْ بكلِّهم يتوجّهون[1] الى الله، فلم يبق لهم وجهٌ إلّا الى الله، فهم كأنّهم وجه الله. وأيضاً لمّا كان للخلق هاتان الجهتان، ومن البيّن انّ الجهة التي الى الرب ليس لكل أحد بالذات وبانفراد من نفسه، بل للبعض بواسطة بعض آخرهم معادن فضله، ومجالي نوره، ومنابع فيضه، وهم الّذين بهم ينظر الله الى خَلقه، ويُقبِل اليهم بوجهه، ويتوجّه بهم العبادُ الى ربّهم والى المعارف التي يفيض بتوسّطهم، والأحكام التي يأتون بها من عند ربِّهم؛ فاستحقّوا بذلك أن يعبّر عنهم بوجه الربّ. وأيضاً من المستبين انّ الخلق مظاهر الأنوار الربوبيّة، ومجالي الحقائق الإلهيّة، ومن الواضح انّ التعبير بمبادئ تلك الأنوار بـ«الوجه» وبما بعد المبادئ من الثواني والثوالث بـ«سائر الأعضاء» من أحسن التعبيرات. ولما قيل: من انّ الأنبياء ـ عليهم السّلام ـ مظاهر للأسماء الجمالية بالذات بخلاف غيرهم، فإنّ بعضهم مظاهر للجلال الصرف وبعضهم من المخلّف وبعضهم بالتبعية، والجمال ممّا يناسب الوجه، ولمناسبات أُخَر، مثل ما ذكرنا في الوجه الأوّل، وغير ذلك يرفع الاستبعاد ويقلع

---

١. يتوجّهون: متوجّهون ب.

بنيان اللّداد والعناد.

إذا عرفتَ هذا، فقوله ـ عليه السّلام ـ: «لكن وجه الله أنبياؤه» الى قوله: «يوم القيامة» وجه واحد[١] لتأويل الخبر بالأنبياء، ويكون الآيتان لبيان انّ غير الأنبياء هالكون إلّا من اعتصم بحبلهم، وتمسّك بدينهم ويحتمل أن يكون قوله: «وجه الله أنبياؤه» الى قوله: «ومعرفته» وجهاً واحداً، والآيتان إشارة الى وجه آخر هو الذي ذكره في سرّ الخبر النبويّ، أو يكون كلّ واحد من هذه الثلاثة إشارة الى كلّ واحد من الثلاثة.

ولنرجع الى حلّ ألفاظ الخبر: لمّا حمل الجمهور ذلك الخبر المشهور على «الوجه» المنظور، ردّ[٢] ذلك الإمام ـ عليه السّلام[٣] ـ بأنّه كفر، فانّ الله لايوصف بوجهٍ كالوجوه؛ ثمّ بيّن المراد من ذلك بقوله: «ولكنّ وجه الله أنبياؤه» واستدلّ على ذلك بقوله: «هم الّذين بهم يتوجّه الى الله» فذكر الآيتين إمّا للتأييد، أو بالاستقلال كما قلنا. وقوله: «فالنظر» الى قوله: «يوم القيامة» نتيجة للاستدلال[٤]. وأمّا قوله: «وقد قال النبي صلّى الله عليه وآله» فهو دليل على كون النظر الى الأنبياء ثواب عظيم. بيانه: انّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ أوعد المخالفين لأمره، الغاصبين لخلافة خليفته بأنّهم لايرونه يوم القيامة، وذلك وعيد عظيم لمن يعرفه. وقوله: «انّ الله لايوصف بمكان» الى آخر الخبر تأكيد للردّ على من حمل «الوجه» على المعروف مع الإشارة الى امتناع ذلك واستلزامه أن يكون محدوداً وفي مكان، وأن يكون مُدرَكاً بالأبصار والأوهام وذلك واضح.

---

١. وجه واحد: واحد و ب.

٢. ردّ: ـ د.

٣. السّلام: + حكم د.

٤. الاستدلال: لاستدلال م ر س.

[كلام في انّ الجنّة والنّار اليوم مخلوقتان]

متن: قال: فقلتُ يابن رسول الله فأخبِرْني عن الجنّة والنّار أهُما اليومَ مخلوقتان؟ فقال: «نعم، وانّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ قد دخل الجنّة ورأى النّار لمّا عُرِج به الى السماء». قال: فقلتُ له: انّ قوماً يقولون: انّهما اليوم مقدّرتان غير مخلوقتين. فقال ـ عليه السّلام ـ: «ما أُولئك منّا، ولا نحن منهم. مَنْ أنكر خلْقَ الجنّة والنّار فقد كذّب النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ وكذّبنا، وليس مِن ولايتنا على شيء، ويَخلُد في نار جهنّم. قال الله عزّ وجلّ: ﴿هذِهِ جَهنَّمُ الَّتي يُكَذِّبُ بِها المجرِمون يَطوفونَ بَيْنَها وَبَيْنَ حَميمٍ آن﴾».

شرح: قد سبق في المجلّد الأوّل تحقيق الجنّة والنّار، وها هنا نقول: اختلفت الأُمّة[1] في وجودهما الآن، فذهبت[2] الأشاعرة وبعض المعتزلة الى انّهما مخلوقتان الآن، وهو الحقّ المؤيّد بالبرهان. وأكثر المعتزلة على انّهما مقدّرتان مخلوقتان يوم الجزاء.

أدلّة المثبتين وجوه:

أحدها، ما أشار الإمام ـ عليه السّلام ـ بقوله: «وانّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ قد دخل الجنة ورأى النار لمّا عُرِج به الى السماء» وبيانه ظاهر؛

وثانيها، ما أشار اليه بقوله: «قال الله عزّ وجلّ: ﴿هذِهِ جَهنّمُ الَّتي يُكَذِّبُ بِهَا المُجرِمونَ﴾. وتوجيهه انّ التكذيب بجهنّم يعمّ التكذيب بوجودها رأساً، أو بوجودها في وقت دون وقت،ولأنّ الآيتان باسم الإشارة في المبتدأ وبالفعل المضارع في وصف الخبر يُشعر بوجودها حين الخطاب حالة النزول، لا انّه في

---

١. الأُمّة: الأمر ب.

٢. فذهبت: فذهب د.

القيامة بخلاف الآية الأخرى، وهي: ﴿هٰذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾[١] فانّها تدلّ على الثاني؛

وثالثها،[٢] ما اشتهر بين القوم من نحو قوله تعالى في صفتها: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٣]، ﴿أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ﴾[٤] ممّا أتىٰ فيه بلفظ الماضي وذلك صريح في وجودهم؛

ورابعها، الأخبار الكثيرة المتظافرة الدّالّة على وجودهما ممّا لايكاد يحصى.

وقد يستدلّ على وجودهما بقصّة آدم و حوّاء[٥] وإسكانهما الجنّة وإخراجهما عنها على ما نطق به الكتاب، وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار، إذ لا قائل بالفصل.

ورُدَّ بأنّ تلك انّما هي من جنّات الدّنيا، إذ الجنة الموعودة لايمكن الخروج ولا الإخراج منها، لقوله تعالى: ﴿وَما هُمْ مِنْها بِمُخْرَجِينَ﴾[٦].

وأمّا شُبَه المنكرين، فمن وجوهٍ:

الأوّل،[٧] انّه لو وجدتا، فإمّا في عالم الأفلاك، أو[٨] العناصر، أو في عالم آخر، والأقسام باطلة: أمّا الأوّل، فلأنّ الأفلاك لا يقبل الخرق والالتيام فلا يخالطها

---

١. يس: ٦٤.
٢. كشف المراد، ص٤٢٦.
٣. آل عمران: ١٣١.
٤. آل عمران: ١٣٣.
٥. كشف المراد، ص٤٢٦.
٦. الحجر: ٤٨.
٧. تلخيص المحصل (نقد المحصل) ص٣٤٩ وهي ماستدلّ بها الفخر الرازي.
٨. أو: و ب.

شيء من الكائنات الفاسدات؛ وأمّا الثاني، فلأنّه قول بالتناسخ لأنّ النفوس تعلّقتْ حينئذ بأبدان موجودة في العناصر بعد أن فارقتْ أبداناً فيها، وأنتم لاتقولون به، وقد صار باطلاً؛ وأمّا الثالث، فلأنّ الفلك بسيط وشكله كروي، ولو وجد عالم آخر لكان كريّاً ويلزم الخلأ بينهما، وانّه محال.

الثاني،[١] قول الله تعالى: ﴿**أُكُلُها دَائمٌ**﴾[٢] أي مأكولها، وقد قال تعالى: ﴿**كلُّ شَيءٍ هالِكٌ اِلّا وَجْهَهُ**﴾ أي كلّ موجود، إذ لا شيئية لما لا وجود له، فلو كانت الجنّة موجودة وجب هلاك أُكُلِها، لاندراجها فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائماً.

الثالث، قوله تعالى: ﴿**عَرْضُها السَّمٰوات والأرضُ**﴾[٣] ولا يتصوّر ذلك إلّا بعد فناء السماوات والأرض لا متناع تداخل الأجسام.

وأُجيبَ عن الأوّل:[٤] بأنّا لانسلِّم امتناع الخرق على الأفلاك؛ ثمّ لا نسلّم انّه في عالم العناصر قولٌ بالتناسخ، وانّما يكون كذلك لو قلنا بإعادتها في أبدان أُخر؛ ثمّ لانسلِّم انّ وجود عالم آخر مُحال. وما قيل[٥]: انّه لو وجد خارج هذا العالم عالم آخر لكان في جانب من المحدِّد وكان المحدِّد في جهة منه فتكون الجهة قد تحدّدت قبله، فمدفوع بأنّ الذي ثبت بالبرهان تحدّد جهتَي العِلو والسِّفل بالمحدِّد، وأمّا تحدّد جميع الجهات به فلا، فلِمَ لا يجوز أن يكون ها هنا جهات غير هاتين تتحدد هي بغيره. وكذا ما قيل: لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلأ سواء كانا كرتَين أم لا، لأنّ ملاقات الكرتين لا تكون إلّا بنقطة وكذا ملاقاة غيرها معها لا تكون إلّا مع الفرجة، مدفوعٌ لجواز أن يكونا ـ أي هذان العالمان ـ تدويرين في ثخن كرة، ولا

---

١. كشف المراد، ص٤٢٦.

٢. الرعد: ٣٥.

٣. آل عمران: ١٣٣.

٤. كشف المراد، ص٤٠٠.

٥. وما قيل .. الداخلة في حقيقتها: ـ ب.

استبعاد في ذلك، لأنّهم يصرّحون بأنّ تدوير المريخ أعظم من مثل الشمس، بما فيها من الأفلاك والعناصر؛ كذا ما قيل: من انّه لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها أحياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيّزان طبيعيّان، مدفوعٌ بمنع تساوي عناصرهما وكائناتهما صورة، هب، لكن لا نسلّم تماثلهما حقيقة، لجواز الاختلاف في الهيولى الداخلة في حقيقتهما.

و عن الثانيّ:[١] انّ أُكُلها دائمٌ بدلاً، أي كلّما فنى منه شيء جيء ببدله، فانّ دوام أُكُل شيء بعينه غير متصوّر، لأنّه إذا أُكِل فقد فنى، وذلك لا ينافي هلاكها. و[٢] نقول: المراد بهلالك كلّ شيء انّه هالك في حدّ ذاته، أو نقول: انّهما يعدمان في آن بتفريق الصّور أو الأجزاء، ثمّ يعادان بجميعها فتكونان دائمتين[٣] ذاتاً هالكين صورة في آن.

و عن الثالث، انّ المراد عرضها كعرض السماء والأرض للتصريح بالكاف في آية أخرى، ولامتناع أن يكون عرضها بعينه عرضها لاستحالة قيام عرض بمحلّين أو انتقاله. هذه هي الكلمات الدائرة في ألسنة القوم، وأنت ممّن قد اطّلعتَ على جليّة الحال فيما مضى من الأقوال وستزداد معرفة فيما يأتيك في الاستقبال.

متن: قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: لمّا عُرِج بي الى السماء أخذ بيدي جبرئيل ـ عليه السّلام ـ فأدْخَلَني الجنّة، فناوَلَني من رطَبِها، فأكلتُه، فتحوّل ذلك نطفة في صلبي فلمّا هبطتُ الى الأرض واقعتُ خديجة، فحملتْ بفاطمة، وفاطمة حوراء إنسيّة، فكلّما اشتَقْتُ رائحة الجنّة شممتُ رائحة ابنتي فاطمة.

شرح: ولنتكلّم ها هنا في مناهج:

---

١. كشف المراد، ص٤٢٦.

٢. هلاكها. و: هلاكه أو ب.

٣. دائمتين: دائمين ب.

المنهج الأوّل [في انّ الجنّة اليوم موجودة]

هذا الخبر النبوي صريح في وجود الجنة، والمنازع مكابر لمقتضىٰ ضرورة الشريعة، والمؤوِّل يسلك في ظلمات الجهالة.

المنهج الثاني [في تحقيق محلّ الجنّة والنار]

ذهب أكثر المحقّقين من العرفاء وأهل الله الى انّ الجنّة هو ما بين العرش والكرسيّ، وانّ سقف الجنّة هو العرش[1]، كما ورد في لخبر النبوي حيث قال ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «سقف الجنة عرش الرحمن»[2]، وانّ أرضها محدّب الكرسيّ وفيه مقام «رضوان» خازن الجنان، وانّ مقعر الكرسيّ سقف جهنّم وفيه مقام «مالك» خازن النار وينتهي حدّها الى أسفل سافلين إلّا مواضع مخصوصة استثناها الشارع، كما بين القبر والمنبر[3]، و كوادي السّلام[4]، وغير ذلك من الأماكن[5] والأنهار. ولنفصل القول في تحقيق هذا المذهب، وكيفية خلق الجنة والنار، قالوا: ظهر العرش الذي هو مظهر الوجود الحق ونظير «القلم الأعلى» وصورة الاسم «المحيط» ومستقرّ الاسم «الرحمن» وكامل مظهر[6] إسم «المدبّر»، ثمّ الكرسي الذي هو مظهر الوجودات المتعيّنة من حيث ما هي متعيّنة ونظير «اللّوح المحفوظ» ومستقرّ الاسم[7] «الرحيم» وكامل مظهر للاسم «المفصِّل»، وذلك لأنّه لمّا تعيّنت مراتب

---

١. بحار، ج٨، ص٢٣٤.

٢. بحار، ج٨، ص٢٠٦.

٣. إشارة الى حديث ما بين القبر والمنبر روضة من رياض الجنة. راجع: من لايحضره الفقيه، ج٢، ص٥٦٨ و ٥٧٢.

٤. إشارة الى أحاديث في هذا الباب: الكافي، ج٣، ص٢٤٣ و ٤٦٦.

٥. منها برهوت: الكافي، ج٣، ص٢٤٦ و ج٨، ص٢٦١.

٦. مظهر: لمظهر د.

٧. الاسم: للاسم ب.

الأسماء في الحضرة الجامعة توجّهت لإظهار مظاهرها وما به يتمّ كما لها أعقب ذلك صورة الوجود العالم بـ «الرحمن» فظهر مثاله ومستواه الذي هو العرش المحيط وأوّل الصورة الظاهرة مناسباً للمستوى عليه[١] في الإحاطة وعدم التحيّز، ثمّ ميزت القبضتان بحكم النسبتين المعبّر عنهما بالرحمة والغضب من أجل ما انسحب عليه حكم الرحمة بحسب سرعة إجابة بعض الحقائق لهذا الأمر وقبوله على وجه لايشين جماله وبحسب إبطاء بعضها عن هذه الإجابة وسوء قبولها أحكاماً لا يرتضيها جلاله، فظهر سرّ التفصيل الغيبي في مقام الكرسيّ وبالجملة، أوّل صورة قبلها الهباءُ الّذي هو الهيولى الأولى عند بعض صورة الجسم المطلق وهي الطول والعرض والعمق، فطوله من العقل وعرضه من النفس وعمقه من المحيط الى المركز، وهو الجسم الكل. وأوّل شكل قبله الشكل الكُري، فسمّاه الله «العرش» واستوى عليه بالاسم الرحمن الاستواء الذي يليق به من غير تشبيه. وهو أوّل عالم التركيب وعمّر هذا الفلك بالملائكة الحافّين وهم الراهبات[٢]. وهناك مقام إسرافيل وهم[٣] فم القرن، ومن هنا سمع الرسولُ ـ صلّى الله عليه وآله ـ صريرَ الأقلام، وفيه ترك الرفرف، وغلب عليه حال الفناء، وتجرّد عن عالم التركيب ونودي بصوت عليّ بن أبي طالب ـ عليه السّلام ـ: «قِفْ! انّ ربّك يصلّي» ثمّ تلى عليه: هو الذي يصلّي عليك وملائكته؛ وهو أحد الحجب الثلاثة يبقى بين أهل الجنة وبين الحق إذا جمعوا للرؤية، والفلكان بعده؛ ثمّ أدار الفلك الآخر وسمّاها الكرسي وهو في جوّ العرش كحلقة ملقاة في فلاة قيّ، وعمّره بالملائكة المدبّرات، وأسكنه ميكائيل، وتدلّت القدمان، فالكلمة[٤] في العرش واحدة ظهر بها[٥] في الكرسيّ نسبتان عبّر

---

١. عليه: + و ب.
٢. الراهبات: المهيّمات د.
٣. هم: + في د.
٤. فالكلمة: فالكلم ب.
٥. بها: لها د ب.

عنها بالقدمين؛ ثمّ أدار في جوف الكرسيّ الفلكَ الأطلس وبينهما «عالم الرفرف» وهي المعارج العلى، وفيه مقام جبرئيل، واليه ينتهي علم علماء الرصد؛ ثمّ أحدث الله الفلك الرابع، وخلق «عالم الرضوان» بينه وبين الفلك الأطلس، وسطحُه أرض الجنة، ومقعّرهُ سقف النار. وفيه أسكن «رضوان» خازن الجنان وملائكته تسمّى «التاليات» وهذا الترتيب لا يمكن إدراكه إلّا بخبر الصادق أو الكشف الصحيح. وفي هذا الفلك كان في الجنة أنهار ورياح وشجر وحور وقصور ووِلدان وأكل وشرب ونكاح وانتقالات من حال الى حال على أعلى أهل الطبيعة، إلّا انّ الأمر ثابت في عين القوابل، فلا يستحيلون أبداً، ولكن تختلف الصور والمطاعم والملابس والمناكح والأعراض. وذكر بعضهم في تفصيل «النكاحات الخمسة المعنوية» انّه ينتهي النكاح الثاني التي مقعّر الفلك المكوكب الذي هو أحد وجهي «الأعراف» أعني الذي يلي جهنّم، وهذا الفلك هو الكرسي على القول المشهور وفلك المكوكب الذي هو الرابع من الأفلاك الدائمة الباقية ومحدَّبُه أرض الجنة ومقعّره سقف النار، وعالم الرضوان بينه وبين فلك البروج الذي فوقه وهو الأطلس وفيه أسكن «رضوان».

فإن قيل: هل يمكن التوفيق بين القول بأنّ الأفلاك الدائمة الباقية إثنان وبين القول بأنّها أربعة.

قيل: لعلّ القائل بالأربعة اعتبر صورتها المثالية تارة بحكم المرتبة التي ظهرت الهيئة فيها فسمّاهما بـ«العرش» و «الكرسي» واعتبر صورتها الجسمانية المركبة من الطول والعرض والعمق اخرى فسمّاهما بـ«الفلك الأطلس» و «الفلك المكوكب»، والله أعلم. وشرح هذه الكلمات بحيث يقرب من القواعد العقلية: انّ الطبيعة بحكم محلّها الذي هو جوهر «الهباء» لمّا انبسطت انبساطاً تامّاً وحدانيّاً حسب مقتضاها، وتصوّرت بأقرب صورة الى الوحدة عيّن الباري تعالى صورة مستديرة هي العرش المحيط بجميع عالم الصور، ولأنّ هذا الكون الهبائي مظهر

للوجه الرابع من اللّوح[١]. وكان لهذا[٢] الوجه ثلاثة أحكام:

أحدها، النزول الى أنهى[٣] مرتبة الحسّ.

والثاني، حكم التفصيل والتركيب الصوري.

والثالث، حكم التدبير لبقاء الصورة المفصّلة ودوامها.

ثبت له بالأوّل الطول، وبالثاني العرض، وبالثالث العمق، ولمّا كانت حقيقة هذه النسبة العرشية بحكم المرتبة التي ظهرتْ فيها مثالية عيّن لها الإسم «البارئ» لها هيئة أخرى دوريّة بحسب الحكم النزولي، فسمّي العرش باعتبارها «الفلك الأطلس». ثمّ اقتضتْ حقيقة الحُبّية[٤] بالتوجّهات والاجتماعات الأسمائية مع مظاهرها الروحانية أن يتعيّن من هذا الكون الهبائي صورة طبيعية قابلة للتفصيل تكون مظهراً للّوح المحفوظ وتفصيله، وتكون نسبته اليه أتمّ، فعيّن الإسم «البارئ» لها صورة مستديرة يكون قابلاً لظهور تفاصيل الصور المعنوية والروحانية والجسميّة[٥] اللطيفة والكثيفة، وهي الكرسي الكريم، ولأنّ في ضمن صورة الكرسي المثالية الوجه الذي ذكرناه في العرش، كانت للكرسي أيضاً، فلذا قال بعضهم بالاثنين والآخرون بالأربع.

ثمّ انّ هذا الكرسيّ أصل الجنان. ووجوهه أصول مراتبها الّتي هي «جنة

---

١. الوجه الرابع من وجوه اللّوح وجه تنزله ظهوراً، بصورة الهباء الذي هو مادّة قابلة لجميع الصور الطبيعية والعنصرية وهو باعتبار جمعيته صار أوّل مظهر مجمل للوجه الرابع اللوحي وأركانه البسائط أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مظاهر أركانه المعنوية التي هي الحياة والعلم والإرادة والقدرة.منه.

٢. لهذا: هذا ب.

٣. أنهى: أنتهى د.

٤. الحبيّة: الجنّة د.

٥. الجسميّة: الجسمانيّة د.

الأعمال» و «جنّة الميراث» و «جنة الامتنان»[١]، ودرجاتها مظاهر أسماء الإحصاء التي تكمل باسم الله الجامع، كما ورد في الخبر: «انّ في الجنة مائة درجةٍ ما بين درجة الى درجة كما بين السماء والأرض، والفردوس أعلاها، ومنها تفجر الأنهار الأربعة ومن فوقها يكون العرش، فإذا سألتمو الله فاسألوا الفردوس»[٢] فالأنهار الأربعة من وجه إشارة الى الأركان الطبيعية فمن الحرارة يفجر نهر الخمر، ومن البرودة نهر الماء، ومن الرطوبة نهر اللبن، ومن اليبوسته نهر العسل بعد تركيب بعضها ببعض؛ فمشرب المقرّبين منها صرفا، ومشرب الأبرار والمؤمنين مزجاً. ولظهور كلّ ما قدّر ظهوره في عالم الحسّ بصورة مثالية كان الكافر والمسلم بل الإنسان وغيره في تصوّر روحانيّته[٣] من هذا الوجه، سواء في نزول مادة وجودهما وتصور روحانيتها. وحيث كان تعيّن جهنم من تحت مقعّر الكرسي الجسمي وهو الفلك الثامن ولا بدّ من تنزّل وجود الكافر والمؤمن منه الى أن يظهر بصورته الّتي لمادة وجودهما وتتصوّر روحانيّتها في كل عالم بحسبه، فلكلّ منهما منزل في الجنّة ومنزل في النار، كما ورد في الخبر، فإذا مات الكافر لم يعرج بروحه اليها من جهنم الى الجنة، لكثافة صورة تركيبه وغلبة جسمانيته[٤] على روحانيته. وكان منزله في الجنّة معطّلاً، فيرثه كلّ من عرج اليها لغلبة روحانيته على حكم طبيعته، وكان بينه وبينه نسبة وقربٌ ما من حيث صفة محمودة أو[٥] امتزاج من الماء العذب والملح في الحصّة الخاصّة بأحدهما[٦] أو دخوله تحت حيطة حكم من الأسماء الإلهية وكان ذلك الوجه المسمّى بـ «جنّة الميراث».

---

١. الامتنان: الامثال ب.

٢. بحار، ج٨، ص٨٩.

٣. روحانيته: روحانية د ب.

٤. جسمانيته: جسسمانية د.

٥. او: و ب.

٦. باحدهما: باحديها د.

وأمّا الوجه الرابع[١]، فهو جنّة الامتنان وفيها كثيب الرؤية وهو المسمّى[٢] بـ «جنّة عدن».

وأمّا «جنّة الأعمال»، فهي طرفه الذي يلي عالم الشهادة.

ثمّ لمّا أكمل الله سبحانه أفلاك الثبات والبقاء، أراد إيجاد عالم الدنيا من الأركان والسّماوات والمولّدات التي يؤول تراكيبها الى فساد، فأمر النفس الكلية أن تنحدر بالتوّجه الى عمق الجسم الى المركز، فتوجّهت النفس الى ذلك الى أن وصل الى المركز فشرع من هناك التوجّه مرتبة مرتبة من المركز الى أن استوى الى السماء، فسوّيهن سبع سماوات على التفصيل الذي سنذكره في أبواب الكتاب في[٣] الموضع اللّائق.

قيل: وقد تخيّل قدماء الفلاسفة وتبعهم الحكماء الإسلامية انّ السماوات السبع مخلوقة قبل الأرض. وأخطأوا غاية الخطاء، لأنّ العلم بصنعة الحكيم يحتاج الى إخبار الصادق عليه السّلام[٤]، أو العلم الضروري، أو البرهان اليقيني، وليس للقدماء مدخل في هذه كلّها، كما لا يخفى على المتتبع لمقالاتهم. وقد قال الله سبحانه: ﴿بِالَّذي خَلَقَ الأَرْضَ في يَومَيْنِ﴾[٥] الى أن قال: ﴿ثُمَّ اسْتَوى إِلى السَّماءِ فَسَوّاهُنَّ سَبْعَ سَمٰواتٍ﴾[٦] وفي أخبار النبي والأئمة ما لايحصى كثرة واستفاضة؛ نعم، الأفلاك الثابتة الأربعة على قول، والإثنان على قول، انّما خُلِقتْ أوّلاً خلقاً إبداعيّاً غير مركّب من العناصر، فلذا ثبت لها البقاء الدائم، واستحققّت لمحلّية الجنان الباقية

---

١. الرابع: الجامع ب.

٢. المسمّى: مسمّى د.

٣. في: و ب.

٤. عليه السّلام: ــ ر.

٥. فصّلت: ٩ فيالنّص «هو الّذي».

٦. البقرة: ٢٩.

الدائمة بخلاف البواقى ممّا سماها الله تعالى بالسّموات السبع؛ ومن العناصر الأربع فانّها مستحيلة الصورة متبدّلتها، كما قال عزّ من قائلٍ: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ والسَّموات ﴾[1]. فظهر من ذلك انّ[2] بأدوار الأفلاك الثابتة خاصّة كانت الجنان وعوالمها المخلوقة فيها التي هي أرواح محمولة في أنوار وأجسام شفّافة شريفة تناسب فكلها؛ وعنها نشأت الخزنة، والخازن الأكبر «رضوان» إذ حالة الرضا هي الحالة الكبرى في الجنة وانّ العارفين مع الله بالذات و في الجنّة[3] بالعرض، وأهل الجنة مع الجنة بالذات، ومع الله بالعرض، ولهذا كانت رؤيتهم لله في أوقات مخصوصة. وكما انتشأ منهم «رضوان» كذلك لمّا سرى النور ظهر «مالِك» وخَزَنة النار.

وممّا يعجبني ذكره في هذا المقام كلام **بعض أهل المعرفة**[4]، قال في بدء[5] الجسوم الإنسانية بهذه العبارة: اعلم ـ أيّدك الله ـ انّه لمّا مضى من عمر العالم الطبيعي المقيّد بالزمان المحصور بالمكان إحدى وسبعون ألف سنةٍ من السنين المعروفة في الدنيا، وهذه المدة أحد عشر يوماً من أيّام غير هذا الاسم، ومن أيّام ذي المعارج يوم وخُمُسا يوم، وفي هذه الأيام [يقع][6] التفاضل بخمسين ألف سنة وبألف سنة، فأصغر الأيّام هي التي نعدّها الحركة للفلك[7] المحيط، وذلك لحكمه على ما في جوفه من الأفلاك، إذ كانت

١. ابرهيم: ٤٨.

٢. ن ... خاصة: ـ ب.

٣. وفي الجنة بالعرض: وبالعرض في الجنة د.

٤. وهو ابن عربي في الفتوحات المكيّة، ج١، باب٧، ص١٣١ ـ ١٢٣ والشارح تصرّف في كلامه بالتلخيص.

٥. بدء: هذه د.

٦. يقع (الفتوحات): يسع م ن درس ب.

٧. الحركة للفلك: حركة الفلك (الفتوحات).

حركتها[١] قسريّة له ولكلّ فلك حركة طبيعية مع تلك القسرية في وقت واحد، ولكلّ حركة في كلّ يوم مخصوص يعدّ مقداره بأيّام الفلك المحيط، فأصغر أيّام الكواكب ثمانية وعشرون يوماً ممّا تعدون وهو مقدار قطع حركة القمر وكذا[٢] لكلّ كوكب يوم مقدّر يتفاوت على [قدر][٣] سرعة حركاتها أو صغر أفلاكها. وبالجملة، انتهى أمر الإيجاد الى خلق المولّدات من الجماد والنبات والحيوان بانتهاء إحدى وسبعين ألفَ سنة ممّا تعدُّون. ولم يجعل سبحانه لشيء ممّا خلقه من أوّل موجود الى آخر مولود وهو الحيوان بين يديه إلّا للإنسان وهو هذه النشأة البدنية، بل خلق كلّ ما سواه[٤] إمّا عن أمر إلٰهي، وهو أمر «كُنْ» وإمّا عن يد واحدة وهو ما روي من الخبر: «انّ الله خَلَق جنة عدن بيده، وكتب التوراة بيده، وغرس شجرة طوبى بيده وخلق آدم بيدَيْه»[٥]، ولمّا انتهى من حركات الأوّل ومدّته أربع وخمسون ألف سنة ممّا تعدّون، خلق الله الدار الدنيا، وجعل لها أمداً معلوماً تنتهي اليه وتنقضي صورتها الى أنّ تُبَدَّلُ الأرض غير الأرض والسماوات. ولمّا انقضى من مدة هذا الفلك ثلاث وستّون ألف سنة ممّا تعدّون، خلق الله الدار الآخرة، الجنة والنار، اللّتين أعدّهما لعباده السعداء والأشقياء. وكان[٦] بين خلق الدنيا والآخرة تسعة آلاف سنة ممّا تعدّون، ولتأخّر خَلْقها سُمّيتْ آخرة، والأولىٰ دُنيا. ولم يجعل للآخرة منتهى[٧]، فلها البقاء الدائم. وجعل سقف الجنة هذا الفلك وهو العرش. والقصد الثاني من الكلّ وجود الإنسان، والقصد الأوّل معرفة الحق وعبادته التي

---

١. حركتها ... له: حركة ما دونه في الليل والنهار حركة قسريّة له (الفتوحات).

٢. وكذا: فلكل (الفتوحات).

٣. قدر: (الفتوحات).

٤. سواه: سواها (الفتوحات).

٥. قريب منه في بحار، ج٧، ص٢٤٣.

٦. وكان: فكان (الفتوحات).

٧. منتهى: ينتهي اليها (الفتوحات).

خلق لها خلق العالم كلّه، فما من شيء إلّا ويسبّح بحمده. ولمّا وصل الوقت المعين في علمه لإيجاد هذا الخليفة بعد أن مضى من عمر الدنيا سبع عشر ألف سنةٍ ومن عمر الآخرة التي لانهاية له في الدّوام ثمان آلاف سنةٍ، أمر الله بعض ملائكته أن يأتيه بقبضة من كلّ أجناس تربة الأرض، كما علم[1] من الحديث» ـ انتهى. وانّما أطنبنا في ذكر هذا المذهب، لأنّ أكثر العلماء من المحقّقين والعرفاء ذهبوا اليه وتوغّلوا فيه. والله أعلم بحقائق الأمور.

واعلم، انّ صاحب إخوان الصفاء ومن تبعهم اختاروا كون الجنّة والنار في هذا العالم، وزعموا انّ جهنم هي عالم الكون والفساد، أي الطبيعة التي تحت السماء الدنيا، وانّ الجنّة هي عالم الأفلاك. قال في بعض رسائله من حال النفس[2]: «إذا كان عشقها هو الكون مع هذا الجسد، و [معشوقها][3] هذه اللذات المحسوسة المحرقة الجرمانية، وشهواتها هذه [الزينة][4] الجسمانية، فهي لاتبرح من ها هنا ولا تشتاق الصعود الى عالم الأفلاك، ولا تفتح لها أبواب السماوات، ولا تدخل الجنة مع زمر الملائكة، بل تبقى تحت فلك القمر سائحة في قعر هذه الأجسام المستحيلة المتضادّة تارة من الكون الى الفساد وتارة من الفساد الى الكون: ﴿كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا العَذابَ﴾[5] ﴿لابِثِينَ فيها أحقاباً﴾[6] ﴿ما دامتِ السَّمٰواتُ والأرضُ﴾[7] ويروى عن رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ انّه

---

١. علم من الحديث: في خبر طويل معلوم عند الناس (الفتوحات).

٢. رسائل االخوان الصفا، ج١، ص١٣٧ ـ ١٣٨ (الرسالة الثالثة من قسم الرياضي في النجوم، فصل في تجرد النفس واشتياقها).

٣. معشوقها (رسائل): معشوقاتها م ن د ر ب س.

٤. الزينة (رسائل): الدنية م ن د ر ب س.

٥. النساء: ٥٦.

٦. النّبأ: ٢٣.

٧. هود: ١٠٨.

قال: الجنّة في السماء وجهنّم في الأرض. وفي الحكمة القديمة: انّه من قدر على خلْع جسده، ورفْض حواسّه، وتسكين [وَساوسه][١]، وصعد الى الفلك، جُوزي هناك أحسن الجزاء. وقال فيثاغورس في الوصية الذهبية: إذا قبلتَ ما قلتُ لك يا ديوجانس، وفارقتَ هذا البدن حتّى تصير نحلاً[٢] في الجوّ فتكون حينئذ سائحاً غير عائد الى الإنسانية ولا قابلاً للموت. وقال المسيح ـ عليه السّلام ـ للحواريّين في وصيته[٣]: إذا فارقتُ هذا الهيكل فأنا واقف في الهواء عن يمنة عرش ربّي وأنا معكم حيثما ذهبتم، فلا تخالفون حتّى تكونوا معي في ملكوت السماء غداً» ـ انتهى ملخّصاً. وقد سبق منّا ما يزهق به هذا الرأي. وكأنّهم اختاروا من الترديد شقَّيْن وهو انّ النار في عالم العناصر، والجنة في عالم الأفلاك.

أقول: الآيات والأخبار في ذلك مختلفة، ولنذكرها حسبما يحضرنا منها، لكي تتفطّن بالمقصود منها، ومن الله التوفيق: قال الله عزّ وجلّ في شأن سدرة المنتهى: انّ ﴿ عندها جنّة المأوىٰ ﴾[٤] وفي الخبر انّ السدرة فوق السماء السابعة[٥] وفي الغرر والدّرر عن مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ حيث سئل عن العالَم العِلْوي بعد كلام: «وخلق الإنسان ذا نفسٍ ناطقة، إنّ زكّيها بالعلم فقد شابهت جواهر أوائل عللها، وإن اعتدل مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد»[٦] وفي[٧]

١. وساوسه: (رسائل): وسواسه جميع النسخ.

٢. نحلاً (رسائل): نجلاء م ن د ر.

٣. رسائل اخوان الصفا، ج١، الرسالة الثالثة في النجوم، ص١٣٨.

٤. النجم: ١٥.

٥. يفهم هذا المعنى من بحار، ج١٨، ص٣٤١: «لمّا عرج بي الى السماء السابعة ومنها الى سدرة المنتهى...».

٦. الشداد: + بعد الموت ب.

٧. وفي علل «.. الدنيا» ـ الخبر: ـ ب.

علل الشرائع[١]، عن **الصادق جعفر بن محمّد ـ عليهما السّلام ـ بعد كلام**: «الإنسان خلق من شأن الدنيا وشأن الآخرة، فإذا جمع الله بينهما صارت حياته في الأرض، لأنّه نزل من شأن السماء الى الدنيا، فإذا فرّق الله بينهما صارت تلك الفرقة الموت بردّ شأن الآخرة في السماء، فالحياة في الأرض، والموت في السماء. وذلك أنّه يفرّق بين الروح والجسد فردّ الروح والنور الى [القدرة الأولى][٢] وترك الجسد لأنّه من شأن الدنيا» ـ الخبر. وفي الخبر في ذكر أجساد النبي والأئمة ـ صلوات الله عليهم ـ بعد الموت انّها يصعد بها بعد ثلاثة ايّام الى السماء. مع انّ في الخبر الآخر حيث ذكر المنع من الإشراف على قبر النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ لعلّه كان يصلّي عند قبره، ولعلّه يكون مع أزواجه، فلذلك لايصحّ الإطلاع على قبره ـ صلّى الله عليه وآله ـ وفي الخبر: «بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة»[٣] وفي آخر: «انّ الجنة أقرب الى احدكم من شراك نَعْلَيه» وهذه الأخبار كما ترىٰ تشير الى معنى غامض في أمر الجنة والنار وتومي الى سرّ مستور من عقول أولي البصائر والأبصار، ولعلك تتفطّن إن أعملتَ فطنتك الى الغرض منها.

قال بعض هل المعرفة[٤]: «واعلم يا أخي ـ تولاّك برحمته ـ انّ الجنة الّتي يصل اليها مَن هو مِنْ أهلها في الآخرة هي مشهودة لك اليوم من حيث محلّها، لا من حيث صورتها، فأنت فيها تتقلّب على الحال التي أنت عليها، ولا تعلم انّك فيها، فانّ الصورة يحجبك عن التي تجلّت لك فيها، فأهل الكشف الذين أدركوا ما غاب عنهم يرون ذلك المحلّ، ويرون مَنْ كان في روضة خضراء، وإن كان جهنّمياً يرون بحيث ما يكون فيه من زمهريرها وحرورها، ما اعدّ الله فيها؛ وأكثر أهل الكشف في بداية الطريق يرون هذا. وقد نبّه الشرع على ذلك حيث يقول: «بين قبري

---

١. علل الشرائع، ج١، ص١٠٧ (باب ٩٦، علّة الطبائع)؛ بحار، ج٤٠، ص١٦٥.

٢. القدرة الأولى (علل): القدس الأول م د ر س ب.

٣. بحار، ج٤٣، ص١٨٥.

٤. وهو ابن عربي.

ومنبري روضة من رياض الجنة» ـ انتهىٰ.

ثمّ ان هذا العارف الربّاني[١]، حكم بحكم الكشف المحقّق انّه يقتضي أن يكون الأرض محلّ الجنة الّتي يؤل اليه مستقرّ أهل الجنّة، لا هذه الأرض التي نحن الآن عليها، بل الأرض المبدّلة، وانّ النار في الأرض السابعة السفلى. قال: «ثمّ الكشف يعطي انّها أي الأرض مخلوقة قبل سائر الأركان والسّماوات، وانّ فيها يكونون في الجنّة وعليها يحشر الناس، غير انّ نعوتها تتبدّل، فتكون في الحشر الساهرة أي لاتنام عليها بهذه الخاصية. والجنة كلّها مبنيّة من نفائس معادنها من اللؤلؤ والياقوت والمرجان والفضّة والذّهب والعنبر والمسك والكافور وغيرها، فخلق ما في الجنة منها كخلق آدم من تراب، ومن حمأ مسنون، ومن ماء مَهين؛ فهو تنبيه على الأصل وكذا للنار كلّ معدن خسيس كالكبريت والقير والقطران والأنك وغيرها» ـ انتهىٰ. وممّا[٢] يؤيّد ما ذكره هذا العارف الخبر الذي سنذكره بعد أربع وُرَيقات أو أقلّ، من صيرورة قطعة من الجبل المظلّ على قوم موسى مادّة لقصور الجنّة وما فيها.

أقول: ويؤيّده ما حقّقنا في السّوالف انّ هذا المركز الجسماني يضاهي المركز العقلي، وكما انّ معاد كلّ شيء ورجوعه في الحقيقة الى الله ﴿اَلا اِلى اللهِ تَصيرُ الأُمورُ﴾ وذلك بأن يتحرك في جميع العوالم ويخرق كافة الدوائر الجسمية والعقلية الى أن ينتهي الى جوار الله وبالجملة، الى أن ينتهي الى ما ابتدء منه، كذلك ينبغي بحسب الظاهر أن يعود الى المحلّ الذي نشأ منه وهو الأرض الّتي هي مركز العوالم الجسمانية. ويؤيّده من الأخبار ما رويناك قُبَيل وأخبار أخر في بيان أحوال النفوس في البرزخ وهي مشيرة الى ذلك: منها، ما روي عن أبي بصير عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: «انّ أرواح المؤمنين لفي شجرة في الجنّة»، وفي رواية

---

١. اي ابن عربي في عُقلة المستوفز، ص٧٢ ـ ٧٣ طبع ليدن ١٣٣٦ هـ

٢. وممّا ... وما فيها: ـ ب.

أُخرى: «في حجرات في الجنّة[١] يأكلون من طعامها ويشربون من شرابها ويقولون: أقِمْ لَنا الساعة وأنجِزْما وعدتَنا وَألحِقْ آخِرَنا بِأوّلنا» وعنه، روى عنه ـ عليه السّلام ـ قال: «انّ الأرواح في صفة الأجساد في شجرة في الجنة»[٢] وعنه، قال: قلتُ له ـ عليه السّلام ـ انّا نتحدث عن أرواح المؤمنين انّها في حواصل طير خُضر ترعى في الجنة وتأوي الى قناديل تحت العرش، قال: لا إذن، ماهي في حواصل طير خُضر. قلتُ: فأين هي؟ قال: «في روضة كهيئة الأجساد في الجنّة»[٣] وفي خبر حبّة العُرَني[٤] في محادثة مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ في ظَهر الكوفة أرواحَ الأموات، فقلتُ: أجسام أم أرواح؟ فقال لي: «أرواح وما مِن مؤمن يموت في بقعة من بقاع الأرض إلّا وقيل لروحه: اِلحَقي بوادي السّلام، وانّه لبقعة من جنّة عدن» وفي خبر آخر: قلتُ له: وأين وادي السّلام؟ قال: «ظَهر الكوفة أمّا انّي كأنّي بهم: حَلقٌ، حَلَقٌ، قُعودٌ، يتحدّثون»[٥] وعن عليّ ـ عليه السّلام ـ قال: سألته عن أرواح المشركين فقال: «في النار يعذّبون، يقولون: ربّنا لا تُقم لنا الساعة ولا تنجِز لنا ما وعدتنا، ولا تلحق آخرنا بأوّلنا» وعنه ـ عليه السّلام ـ قال: «شرّ بئر في النار «برهوت» الذي فيه أرواح الكفّار»[٦].

قوله ـ عليه السّلام ـ في الخبر السابق: «لا، إذن، ما هي حواصل طير» ردّ لكلا القولين، ثمّ إبطال للأوّل بالثاني، أي لو كان في قناديل لكان إذنْ ليس في الحواصل. وقوله ـ عليه السّلام ـ في الخبر التالي له[٧]: «فقال لي: «أرواح» يدلّ على

---

١. الكافي، ج٣، كتاب الجنائز، ص٢٤٤.

٢. نفس المصدر، ص٢٤٤.

٣. نفس المصدر، ص٢٤٥.

٤. نفس المصدر، ص٢٤٣.

٥. نفس المصدر، ص٢٤٣.

٦. نفس المصدر، ص٢٥٤ وفيه «عن أبي عبدالله عليه السّلام».

٧. له: ــ د.

مغايرة الأرواح لطبيعة الأجسام، كما لايخفى. وقوله عليه السّلام في الخبر الذي بعده: «حلق» الى آخر الخبر، «الحلق» بفتحتين وبكسر الأول، جمع «حَلْقة» و «القعود» على وزن المصدر جمع «قاعد».

ثمّ أقول: وانّك بعدما ما سمعتَ قول مولانا السجّاد[1] ـ عليه السّلام ـ في النظم:

وتزعم انّك جرم صغير وفيك أنطوى العالَم الأكبر.

وأمعنت النظر وجدت نفسكَ ـ اِن كنت من أهل العناية ـ عالماً عظيم الفسحة مشتملاً على أفلاك وعناصر وأملاك ومواليد، ثمّ رأيتَ ما محلّ الجنّة والنار فيك، وتعرّفتَ معنى قوله ـ عليه السّلام ـ فيما نقلنا: انّ الأرواح في روضة كهيئة الأجساد. وفي مكالمة[2] هذا العارف[3] مع إدريس النبي ـ عليه السّلام ـ قال في خلسة[4]: «انيّ نبيّ الله ولا أرى للعالَم مدّةً يقف عليها[5] بجملتها، إلّا انّه بالجملة لم يزل خالقاً ولا يزال دنيا ولا آخرة والآجال في المخلوق بانتهاء المُدَد لا في الخلق فالخلق مع الأنفاس يتجدّد فما أُعلِمناه علمناه ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء» فقلتُ له فما بقي بظهور الساعة؟ فقال: ﴿اقترَبَتِ السّاعَةُ﴾[6] و ﴿اقترَبَ للنّاسِ حِسابُهُم وهُمْ في غَفْلَةٍ مُعْرِضُونَ﴾[7] فقلتُ: عرّفني بشرط من أشراط

---

١. النظم منسوب الى امير المؤمنين عليّ عليه السّلام كما في الديوان المنسوب اليه ص١٠٣ ويحتمل انّه منه عليه السّلام ولكن جرى على لسان السجّاد عليه السّلام.

٢. وفي مكالمة .. سبيل الرشاد: ـ ب.

٣. أي ابن عربي.

٤. الفتوحات المكيّة، ج٣، ص٣٤٨.. فيه: «فأني رأيت في واقعتي شخصاً بالطواف...» ولم يسمّ إدريس النبي عليه السّلام.

٥. يقف عليها: تقف عندها (الفتوحات).

٦. القمر: ١.

٧. الانبياء: ١.

اقترابها. فقال: وجود آدم من أشراط الساعة. قلتُ: فهل كان في الدنيا[١] دار غيرها؟ قال: دار الوجود واحدة، والدار ماكانت دنيا ولا آخرة[٢] إلّا بكُم، والآخرة ما تميّزتْ إلّا بكُم، وانّما الأمر في الأجسام أكوان واستحالات وإتيان وذهاب لم يزل ولا يزال» ـ انتهى.

وقال في بعض كتبه: «اعلم انّ الانسان جعله الله العين المقصودة والغاية المطلوبة من إيجاد العالم وإبقائه،كالنفس الناطقة الّتي هي المقصودة من تسوية جسد الشخص الإنساني، وتعديل مزاجه الطبيعي، ولهذا يخرب الدنيا بزواله، أي بانعدام الإنسان الكامل في الدنيا، وانتقاله الى الآخرة، كما يخرب البدن بانقطاع تعلّق النفس منه تعلّق التدبير اللّائق بالنشأة الدنيوية، وتنتقل العمارة الى الآخرة من أجل الإنسان الكامل، كما يعمر البدن المكتسب للنفس الناطقة عند قطع تعلّقها عن هذا البدن العنصري، أو يجعل تدبير النفس للبدن العنصري تدبيراً أُخرويّاً مناسباً للنشأة الأخروية الى أن يجعله بتدبيره لائقاً للحشر الموعود». وهذه مسألة دقيقة كلّتْ عن دركها الأفهام، وحارت فيه العقول والأوهام، وليس إلّا للكشف الصِّرف المحمّدي فيها قدم ـ صلّى الله عليه وآله ـ وناهيك هذا القدر إن كنت من اهل السداد والله الهادي الى سبيل الرشاد.

المنهج الثالث [في دفع الشبهات]

اعلم، انّ الاحتمالات المذكورة في الشبهة الأولى قد ظهر لك انّ كل واحد منها ممّا اختاره واحد من العقلاء: أمّا حديث امتناع الخرق، فمن البيّن انّه غير واضح ولا مبرهن عليه في غير المحدّد، على انّه يمكن أن يكتسب البدن الأخروي الحاصل من تبديل هذا الجسد الأرضي مشابهاً للجرم السّماوي، والخرق انّما يمتنع إذا كان

---

١. في الدنيا: قبل الدنيا (الفتوحات).

٢. ولا آخرة: ـ (الفتوحات).

بالجسم العنصري. ويؤيّد ذلك قول أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ : «وإن اعتدل مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك السبع الشداد» هب، لكن صعود النفس الى السماء واكتسابها هناك بدناً مناسباً لنشأتها محتمل، كما يدلّ عليه خبر العلل حيث قال: «يردّ شأن الآخرة الى السماء» على انّك قد عرفت في سوالف الزُّبر انّ الأفلاك خلقتْ من صفو العناصر، كما قال عزّ من قائل: ﴿ثُمَّ استَوى اِلى السَّماءِ وَهِيَ دُخانٌ﴾[1] وانّها سبع لا غير، ومن البيّن انّ الحافظ للعالم على هذه الصورة هو سرعة الفلك المحيط يعني جسم الكلّ، والمحرّك للفلك غير الفلك، وانّ تسكين الفلك انّما يكون بطرفة عين واقع لا محالة، كما قال سبحانه: ﴿وما اَمْرُ السّاعَةِ اِلّا كَلَمحِ البَصَرِ اَوْ هُوَ اَقْرَبُ﴾[2] واذا وقف الفلك عن الدوران وقفت الكواكب عن سيرها والبروج عن طلوعها وغروبها، وعند ذلك يعدم صورة العالم، وذلك بفقدان الإمام وانتقاله ـ عليه السّلام ـ من هذه النشأة الى دار المقام، فتقوم القيامة الكبرى، وهذا لا محالة كائن لخبر الصادق المصدّق بالعقل الممتحن، ولأنّ كل شيء في الإمكان؛ وإن فرض له زمان بلا نهاية فلابدّ أن يخرج الى الفعل. ووقوف الفلك عن الدَّوران ممكن، لأنّ الحركة غير لازمة له، والمحرّك بعد استكماله الممكن له، لا يحتاج الى التحريك؛ لأنّ كمالات عالم الإمكان متناهية وبالجملة، الذي يحرّكه يمكنه أن يسكّنه وهو أهون عليه وله المثل الأعلى.

وأمّا شبهة دوام الجنّة والنار، فالجواب عنه بانّ الأشياء التي من جملتها الجنة والنار تعدم في آن، ثمّ توجد، تناقض امتناع التخلف عن الموجب التام، كما يزعمون. وانّما يناسب[3] ذلك مذهب الأشعري والذين لم يقولوا بذلك الامتناع. والحق انّ الفناء يكون للصورة والأعراض دون المواد، فقد روي في الكافي[4] عنهم

---

١. فصّلت: ١١.

٢. النحل: ٧٧.

٣. يناسب: تناسب ب.

٤. الكافي، ج١، ص١١٧ وفيه: «وإذا أفنى الله الأشياء أفنى الصورة والهجاء والتقطيع».

ـ عليهم السّلام ـ في خبر طويل الى أن قال: «وانّما أفنى الله الصَّور والهجاء» ثمّ انّه يكتسي بعد الانعدام صورة أخروية مناسبة لتلك النشأة. وفي الخبر: «انّ في الجنة سوقاً تباع فيه الصور»[١] قيل: «السوق» عبارة عن اللطف الإلهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب المشية، لا كالاختراع الذي بمعرض الزوال، كما في النوم في هذا العالم. وهذه القدرة أوسع وأكمل من القدرة على الإيجاد خارج الحس، لأنّ الموجود في خارج الحسّ لا يوجد في مكانَيْن، وإذا صار مشغولاً بواحد يصير محجوباً عن غيره، بخلاف هذه القدرة التي في الآخرة، فانّها يتّسع اتّساعاً لا ضيق فيه، حتّى لو اشتهى جماعة مشاهدة النبي ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ في ألف مكان في حالة واحدة لشاهدوه[٢] كما خطر ببالهم في الأمكنة المختلفة. وأمّا آية «الهلاك»، فهو انّما يكون إشارة الى الهلاك الذاتي لجميع ما سوى الله وسيجيء تحقيقه في الأبواب اللاّحقة إن شاء الله.

وأمّا شبهة العرض، فالتحقيق في الجواب: انّه قد وردت آيتان في ذلك: إحديها، قوله سبحانه: ﴿وَجنَّةٌ عَرْضُها السَّمٰواتُ والأرضُ﴾[٣] والأُخرىٰ: ﴿كَعَرْضِ السَّماءِ والأرضِ﴾[٤] وذلك شأن واحد من الجنان، وانّ منها ماهي أوسع من ذلك، والتي عرضها ذلك هي السماوات والأرض المبدّلة غيرهما، وذلك بإفناء كلّ صورة وتقطيع وعرض وتخطيط سوى المقدار، لأنّه من لوازم الجسمية.

وليعلم انّ في هذا المقام إشكالاً آخر وهو الذي أورده أسقف نجران في أيّام عمر، ففي طرق العامة عن أنس بن مالك، قال: قدم أسقف نجران على عمر لأداء الجزية، فدعاه عمر الى الإسلام، فقال: يا عمر: انتم تقولون لله جنة عرضها كعرض السماء والأرض، فأين يكون النار؟ قال: فسكت عمر، وكان عليّ ـ عليه

١. اشرنا الى مأخذه سابقاً.

٢. لشاهدوه: يشاهدوه د.

٣. آل عمران: ١٣٣.

٤. الحديد: ٢١.

السّلام ـ حاضراً فقال: «جاوِبْهُ يابن عمّ رسول الله» فـقال ـ عـليه السّـلام ـ: للأسقف: «أرأيتَ إذا جاء النهار أين يكون اللّيل؟!».

وعندي في تحقيق هذا الجواب حسب ما وفّقني الله لفهمه انّه ليس كما فـهمه صاحب إخوان الصفاء، حيث ذكره في طيّ استدلاله على مدّعاه، كما ذكرنا مفصّلاً في أواخر المجلّد الأوّل ومجملاً قبل هذا المقام بوُرَيقاتٍ[١]، بل المعنى والله أعـلم ثمّ قائله ـ عليه السّلام ـ: انّ الجنّة والنار يتواردانِ كاللّيل والنّهار على محل واحد، سواء كان ذلك عالم الأجسام العنصرية أو نفس الأشخاص الإنسانية؛ ولا ينافي ذلك اختصاص بعض المواضع بأحد هما دون الآخر، كما الأمر في اختصاص بعض الأراضي بواحد من الليل والنّهار ذلك، قال الله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذي جَعَلَ اللَّيلَ والنَّهارَ خِلْفَةً﴾[٢] ويحتمل أن يكون المراد انّه كما انّ محلّ الليل والنهار هو وجـه الأرض، لأنّه إذا كان النهار في هذا الوجه الذي يليناكان الليل في الوجه المقابل، وإذا كان بالعكس كان بالعكس، كذلك الجنة والنار بالنسبة الى محلّهما، فقد يكون الواحد في موضع من هذه السعة في جنة وقصور والأخرى في موضع آخر منها في[٣] عذاب وثبور، بل يمكن أن يكون ذلك في موضع واحد، كما اتّـفق أن يـدفن مؤمن وكافر في موضع واحد، فقبر أحدهما روضة من رياض الجنة وقبر الآخر درك من دركات النار[٤]، فتبصّر؛ والله الهادي.

المنهج الرابع
فيما يتعلّق بأكل «الرطبة»

وفيه فوائد قد ذكر بعضاً منها بعض العلماء في مطالب أخرى:

---

١. راجع ص٣٤٥.

٢. الفرقان: ٦٢. وفي النسخ: «وجعلنا... خلفة».

٣. في: ـ ب.

٤. بحار، ج٦، ص٢١٨.

الأُولىٰ، اعلم انّ في هذا الخبر نصّاً على انّ المأكول رطب من رطب الجنّة، وقد ورد في خبر آخر: سفر جلة، وفي آخر شيءٌ آخر، وسرّ ذلك: انّ فواكه الجنّة كلّها في كلّها، فيصحّ التعبير عن الواحد بالآخر. قال في إثولوجيا[1]، في ذكر العالم الأعلى أُموراً، الى أن قال: «الأشياء التي هناك مملوءة غنىً وحياةً، كأنّها حياةٌ تغلي وتفور، وجَرْيُ حياة تلك الأشياء انّما ينبع من عين واحدة، لا كأنّها حرارة واحدة وريح واحدة، بل كلّها كيفيّة واحدة، فيها كلّ كيفية، يوجد فيها كل طعم ونقول: انّك تجد في تلك الكيفية طعم الحلاوة والشراب وسائر الأشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الأشياء الطيبة الروائح، وجميع الألوان الواقعة تحت البصر، وجميع الأمور الواقعة تحت اللّمس، وجميع الأشياء الواقعة تحت السمع» ـ انتهى.

الثانية، لعلّ «الرطبة» إشارة الى الحقيقة العقلية والكلمة النورية المدبّرة لأهل البيت وهي العلم المختص بهم ـ عليهم السّلام ـ دون غيرهم، وأكله[2] ـ صلّى الله عليه وآله ـ وهو تعقّله[3] إيّاه بحيث صار جزءاً[4] لنفسه المقدسة بناء على اتّحاد العاقل والمعقول.

الثالثة، سرّ التحويل بالنطفة انّ الاتّصال المعنوي والمضاهاة الواقعة بين عالم النفس وعالم البدن ممّا يوجب تأثّر كل منهما عمّا يرد على صاحبه، فإذا أحاطت النفس بمعقول إحاطةً عقليّة واغتذت به غذاءً معنويّاً أثّر ذلك في البدن كأثر الخجلة للحمرة بل أشدّ من ذلك فيصير ذلك التعقّل علّة لذلك الأثر؛ ولمّا كانت العلّة قيّوم المعلول سرّها وباطنها، على معنى انّها تتطوّر بأطواره وتتشأّن بشؤونه وتتلبّس بكسوته الى أن تتنزّل في درجات معلولها من دون أن تزول عن مرتبة نفسها عبّر عن ذلك بـ «التحوّل».

---

١. اثولوجيا، الميمر الثامن، ص٩٤ من كتاب «افلوطين عند العرب»
٢. غيرهم وأكله: غيره فأكله د.
٣. تعقّله: بعله ب.
٤. جزءاً: جزاءً ب.

[كلام في أنواع المضاهاة بين العوالم]

الرابعة، تفصيل القول في تلك مع زيادات كثيرة الفوائد: اعلم، انّ القوى البدنية انّما هي أمثِلة وأصنام للمبادي الروحانية في العوالم التي فوقها، لأنّ العوالم متطابقة متضاهية وهذا غير مختص بالقوى، بل لكلّ حقيقة من الحقائق صورةٌ في عالم العقل وصورةٌ في عالم النفس وصورةٌ في عالم الحسّ وبالجملة ها هنا مضاهاتان:

إحديهما، المضاهاة التي بين عالَمي النفس والبدن[1]؛

والثانية، المضاهاة التي بين مجموع هذين المسمّى بـ «الإنسان الصغير» وبين عالمي الأرواح والأجساد وذلك هو «الإنسان الكبير».

فمن جملة تلك المضاهاة[2] انّ النفس في أوّل نشأتها النفسانية ناقصة ضعيفة تحتاج الى حركة استكمالية بإضافة كمال الى كمال وفضيلة بعد فضيلة حتّى تصل الى كمالها اللائق بها كالبدن، حيث يتدرّج في النموّ من نقصانه بالأغذية حتى ينتهي الى حدّ البلوغ، وكاستكمال مجموعهما وحركتهما الى الله من هذه النشأة الدنيّة الى الدار الباقية. ولا بدّ لكلّ مستكمل عمّا يتقوّىٰ به ويزيد في كماله. والشيء الناقص لايصير كاملاً إلّا بما يشابهه ويناسبه لا بما يضادّه ويعانده، وهذا هو الغذاء. وكلّ مغتذٍ له غذاءٌ خاصّ حسب درجته وحظّه من الكمال؛ فالمحسوس غذاء الحسّ: كالمُبصَر غذاء البصر والمَذوق غذاء الذوق والمشموم غذاء الشمّ. والمسموع غذاء السمع وهكذا، فيغتذي الروحاني بالروحاني والجسماني بالجسماني ومن البيّن انّ الأغذية قبل أن تصير غذاء بالفعل بعيدة عن المشابهة فلابدّ من استحالات وهي حركة ولكلّ حركة مُحرِّك وناقل، فهو في البدن يسمّى بـ «الغاذية» وفي النفس بـ «المفكّرة» وفي العالَم بـ «المَلَك» الناقل للأرواح من حالة الى حالة وإماتتها من

---

١. والبدن: ـ ب.

٢. وهي المضاهاة الثالثة.

صورة الى صورة الى أن يستعدّ لجوار الله ورضوانه[١].

الخامسة، ومن تلك المضاهاة مراتب الهضم والاستحالات، فكما انّ مادة الغذاء إذا وردت داخل البدن تصرّفت فيها الغاذية وأحالتها بقواها وزبانيتها المسخّرة لهذا الأمر وصيّرتها صافية عن الفضلات وخلصتْها عن الكدورات في أربع مراتب من الطبخ والنضج أوّلاً في قِدْر المعدة فيتخلص من بعض ذنوبها بحرارة جهنّم المعدة وبيد زبانية القوى التي عليها من التسعة عشر ويتوب عن الخروج عن صراط الطبيعة التي هي أثر من صراط الحقيقة وعن شريعة الوحدة الطبيعية التي هي ظلّ الوحدة الإلهيّة، ثم بعد هذا التمحيص لذلك المسافر الى المرحلة الأخرى يرتفع من هذه الهاوية المُظلمة الى طبقة اخرى، فيقع بيد قوى أُخر من هذا القبيل، فيعملون فيه ما يؤمرون. فالهضم مرّة أخرى كذي النون في بطن الحوت ـ حوت الكبد ـ ويتخلّص مما بقي من الذنوب التي لم يغتفر منه، فتصير أخلاطاً أربعة بعضها صالح للاغتذاء وبعضها غير صالح، قال تعالى: ﴿خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحاً وآخَرَ سَيِّئاً﴾[٢] والصالح من هذه الأربعة هو الجوهر الدموي. فإذا شرع في الدَّوران في سُكك العروق طالباً لإنتاج المقصود والوصول الى كعبة المعبود، يدخل في القلب في مدينة القالب عند مسجد الصدر، ويمكث قدراً من الزمان للعبادة البدنية حتى يصلح لأن يلبس كسوة الصورة الإنسانية الطبيعية التي هي خليفة الله في هذه الارض، كذلك حال استكمال النفس في أغذيتها النفسانية والعقلانية، فانّ النفس بقوّتها المحرّكة أحضرت صورة محسوسة، فتتصرّف فيها بقوّتها المتصرّفة وهي كالكبد للنفس، فأوّل ما تصرّفت فيها أن تنزعها[٣] عن كدورة الغواشي المادية التي كالفضلة الأُولىٰ للغذاء، وكالهاوية لأهل العذاب، فسمِّي هذا الفعل من النفس بـ«الإحساس» ثمّ يقع منها تصرُّف آخر في

---

١. فالمضاهاة الرابعة إمّا الغذاء وإمّا المحرِّك.

٢. التوبة: ١٠٢.

٣. تنزعها: نزعها د ينزعها ب.

تلك الصورة وهو تقشيرها مرّة أُخرىٰ إلى أن تخلّصتْ من الأغشية الماديّة، وهذا هو التخيّل، وتلك الصورة غذاء وكمال للخيال، ثمّ يفعل فعلاً آخر بحيث انتزعت منها المادة بالكلية إلّا انّه بقيت لها علاقة الى المادّة وهو التوهم، ثمّ يعمل عملاً رابعاً بحيث ينسلخ عنها جميع آثار المادّة وعلائقها، فصارت لبناً خالصاً سائقاً لشارب العقل الذي هو مَلَك من الملائكة، وهي قد تابتْ من جميع الذنوب، والتائب من الذنب[1] كمن لا ذنب له؛ فانظر[2] حكمة الباري كيف أودع فيك قوّة تعمل في المحسوس عملاً يجعله عقلاً بالفعل، فهذه الغاذية في البدن أثر من آثار تلك القوة، وكذلك في العالم الكبير هذا الشخص الإنساني السالك الى الله، إذا انخلع من هذه النشأة العنصرية ودخل في أرض الآخرة بتقشير المـلَك النـاقل بـنزعه الأرواح عن كدورات قشور الأجساد، فهي بمنزلة المعدة للإنسان الطبيعي ومدارك الإحساس للإنسـان النـفسي؛ ثمّ بـعد هـذا التـلخيص القـليل عـن المشـتهيات والمألوفات يقع في قَرن الصور التي لإسرافيل المـلتقم لعالم[3] الأجسام مـن أعـلى أعاليه الى أسفل سافليه، وهو بمنزلة الكبد للبدن الإنساني والقوة المتخيّلة للروح الإنساني، ثمّ غبّ ذلك التمحيص يسلك في جسور الصراط كما بسطناها في سوالف هذا السراج، وإذا خلص كمال الخلاص واستعدّ لمقام الاختصاص ينسلك في سلك الملائكة المقرّبين وعباد الله المتّقين.

السادسة، ومن جملة تلك المضاهات ما في القوة المولّدة، فانّها في العالم الإلهي إسم خاص إلهي هو «المُبدع» و «الخالق» وفي عالم العقل جوهر يـتقدّم بـالعليّة كالقلم الأعلى حيث يتولّد منه الصُّور على اللوح المحفوظ وفي عالم النفس، كالعقل الفعّال في أنفسنا بالقياس اليها، وكالمعلّم بالنظر الى المتعلّم، وفي المفكّرة كالمقدّمات بالنسبة الى النتيجة، وفي القوى المادية كالمولدة هذه القـوة الجـسمانية وفي مـواد

---

١. الذنب: الذنوب د.

٢. فانظر ... تلك القوة: ـ ب.

٣. لعالم: العالم ب.

الأجسام كالأبوين مطلقا، فإنّ الأبوة على المعنى العام.

السابعة، ومن تلك المضاهاة ما في القوّة النامية، فانّ النفس الناطقة تزداد كمالاً، وتسمن معرفةً وعلماً بكثرة ملاحظة العقليات واستحصال المعاني[1] المجرّدة لعلّة الجنسية وشركة النورية، فيجب أن يحصل منها في جسدها قوة تزداد نماء بكثرة انضمام الأغذية المشابهة لهذه العلّة. وهكذا في العالم الكبير المَلَك المُوكّل بالأرزاق وإيصال كل مستحقّ الى ما يستحقّه وهو ميكائيل ـ عليه السّلام ـ ومن البيّن[2] انّ العوالم متطابقة والنشآت متحاذية، فكما انّه لابدّ أن يكون لكلّ صورة حقيقة معنويّة، ولكلّ روح جسد، ولكلّ شهادة غيب، ولكلّ ظاهر باطن، كذلك لابدّ أن يكون لكلّ معنى روحاني في النفس المجرّدة نظير في البدن، حتى كأنّ البدن بعينه نفس ناطقة قد تكدّرتْ وتجرّمتْ وتجسّدتْ وتطبّعتْ وتنزّلتْ من عالمها الى هذا العالم، وكذلك النفس عند تجرّدها من عالم الأبدان وخلعها جلباب البغي والعصيان كأنّها بعينها بدن قد تلطّف وتروّح وتنفّس وتقدّس وعرج الى ذلك العالم، كما في الخبر النبوي: لو رأيته لقلت هذا فلان. قال تعالى حكاية عن المسيح ـ عليه السّلام ـ: ﴿إِنِّي ذاهِبٌ أِلىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾[3].

الثامنة، ومن تلك المضاهاة انّ هذه الصورة المادية التي هي معقولة بالقوة إذا صارت بالتقشيرات والتجريدات عقلاً بالفعل مضاهياً للعقول التي هي كاملة بحسب أصل الفطرة، وكذلك العمل الصالح يصعد سماءً سماءً الى الملأ الأعلى، وكذا العبد السالك الى الله بقدم العرفان والمجاهدة يتطوّر في الأطوار ويسير سير الأنوار ويترقّى بالتهذيب والتصفية معارج الأبرار الى أن يتّصل الى النور القاهر عند مليك مقتدر[4] هكذا الأمر النازل من عند الله تعالى يتقلّب أطواراً، ويكتسي شعاراً

---

١. المعاني: معاني د.

٢. البيّن: الميزان ب.

٣. الصافات: ٩٩.

٤. مليك: ملك د م.

و[١] دثاراً، ويتنزّل في المواطن والمقامات، ويتلبّس كسوة العلويات والسفليات، ويترائى في مرايا الجلاء والاستجلاء الى أن يسكن الى هذا المنزل الأدنى. وتحوُّلُ الرطب المأكول في الجنان منيّاً إنسانياً من هذا القبيل. والله يهدي الى خير السبيل.

التاسعة، ولهذا التنزّل الأمري طرق مختلفة ومسالك متعدّدة، عسى أن نبّهناك في الزُّبر السوالف: منها، طريق النفس[٢] الكلية مترتباً الى عالم الطبيعة؛ ومنها، طريق النفوس الناطقة الى أن تظهر من داخلها جواهر شريفة في عالم الشهادة؛ ومنها، هذا الطريق الى أن[٣] يصير حروفاً وكلمات عرفانية؛ أمّا في عالم الأعراض فتصير تلك وسائط من طريق السمع والإلقاء لتولّد الجواهر النورية والنفوس الناطقة الإنسانية في المواد القابلة؛ وأمّا في عالم الجواهر كما سبق من خلق الأصفياء من أنوار الأنبياء والأولياء، وفي أشعار مولانا أميرالمؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ:

وفي القلب لبانات[٤] إذا ضاق بها صدري
نكتُّ الأرض بالكفّ وأبديتُ لها سرّي
فمهما تُنبِت الأرض فذاك النبتُ من سرّي

ومن البيّن انّ النبات[٥] بالمعنى الأعم كما يعرفه أهل الشهود الأتم؛ قال تعالى: ﴿ والله أَنبَتَكُمْ مِنَ الأرضِ نَباتاً ﴾[٦] فاحتفِظْ بهذا التحقيق فانّه من مشرب رحيق.

---

١. و: أو د.

٢. النفس: النفسي د.

٣. أن: ـ م د ر.

٤. اللبنات بالنون جمع لبانة وهي الهموم والخواطر التي في القلب من غير أن يكون للأُمور الدنيوية. منه

٥. النبات: + هنا د.

٦. نوح: ١٧.

الحديث الثاني والعشرون

[توبة موسىٰ (ع) من سؤاله الرؤية]

بإسناده عن عبدالله بن عباس في قوله عزّ وجل: ﴿ فلَمّا اَفاقَ قالَ سبْحانَكَ تُبتُ إلَيْكَ وأنا اَوَّلُ المُؤمِنينَ ﴾[١] قال: يقول: سبحانك تبتُ اليك من أن أسألك الرؤية وأنا أوّل المؤمنين بأنّك لا تُرىٰ.

شرح: هذا الخبر ليس بحديث، لأنّه منقول عن ابن عباس. ولعلّ المصنّف ـ رضي الله عنه ـ علم من جهة اخرى انّه مستند الى المعصوم ولهذا ذكره[٢] منها[٣]. وهو مستغني عن الشرح، سيّما بما يأتي من كلام المصنّف في تفسير الآيات. ولا بأس بأن ننقله مع ما يحتاج من الشرح، لأنّه ممّا استنبط من أخبار الأئمّة، سيّما ما رواه في عيون الأخبار[٤]:

[شرح كلام الصدوق (ره) في باب سؤال موسىٰ (ع) رؤيته تعالىٰ]

كلام المصنّف رضي الله عنه:

قال محمّد بن عليّ، مصنف هذا الكتاب: انّ موسى عليه السّلام علم انّ الله عزّ وجلّ لايجوز عليه الرؤية، وانّما سأل الله عزّ وجلّ أن يُريَه ينظر اليه عن قومه، حين ألَحُّوا عليه في ذلك، فسأل موسى ربّه ذلك من غير أن يستأذنه، فقال:﴿ربِّ

---

١. الأعراف: ١٤٣.

٢. ذكره: ذكرناه س ب.

٣. منها: والأصح «هنا».

٤. عيون أخبار الرضا، ج٢، ص١٧٨، باب ١٥.

اَرِني اَنْظُرْ اِلَيْكَ قالَ لَنْ تَراني ولكِن اَنْظُرْ اِلى الجبل فاِنِ اَسْتَقَرَّ مَكانَهُ﴾[١] في حال تدكْدكِه فَسوفَ تراني. ومعناه انّك لَنْ تراني أبداً لأنّ الجبل لا يكون ساكناً متحرّكاً في حال أبداً. وهذا مثل قوله عزّ وجل:﴿ولا يَدخُلونَ الجَنَّةَ حتّى يلِجَ الجَمَلُ في سَمِّ الخِياطِ﴾[٢] ومعناه انّهم لا يدخلون الجنة أبداً، كما لا يلج الجمل في سمّ الخياط أبداً.

أقول: لمّا استدلّ مثبتوا الرؤية بهذه الحكاية من وجهين، تصدّى المصنّف ـ رضي الله عنه ـ لتفسير الآية بحيث يدفع تلك الشبهة:

أمّا الوجه الأوّل من متمسّكهم فهو انّ موسى ـ عليه السّلام ـ سأل الرؤية، ولو امتنع كونه تعالى مرئياً لما سأل، لأنّه إن علم ذلك الامتناع فالعاقل ـ سيّما الرّسول العظيم والنبيّ الكليم وأحد أُولي العزم ـ لايطلب المحال، وإن جهله فالجاهل بما يجوز على الله ويمتنع عليه، كيف يصلح أن يكون من عظماء الأنبياء عليهم السّلام؟! إذ المقصود الأسنىٰ من الرسالة هو الهداية الى العقائد الحقّة؛

وأمّا الوجه الثاني، فهو انّه تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه، والمعلّق على الممكن ممكنٌ.

وأجاب المصنّف ـ رحمه الله ـ عن الوجه الأوّل، بأنّ موسى انّما سأل الرؤية لأجل قومه حيث اقترحوا عليه، وألحّوا في السؤال، وقالوا: ﴿اَرِنا اللهَ جَهْرَةً﴾[٣].

واعترض عليه بأنّه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل: اَرِهِمْ يَنْظُروا اِلَيكَ فاسد لأنّهم لمّا قالوا ذلك زجرهم الله بالصاعقة.

وأقول: هذا الاعتراض[٤] مدفوعٌ بأنّه يحتمل أن يكون اعتقادهم بوقوع الرؤية

١. الأعراف: ١٤٣.

٢. الأعراف: ٤٠.

٣. النساء: ١٥٣.

٤. الاعتراض: اعتراض ب.

منهم بعد حصولها لموسىٰ عليه السّلام، كما حكي انّ الكلام معه والسماع منهم بعده بأنّ الزجر بالصاعقة، انما هو في هذه الحكاية، ولم يقع ذلك مرّتَينْ، وانّما ذكرها الله تعالى كذلك مرّة لبيان أصل الحكاية، وأُخرىٰ لبيان زجرهم بالصاعقة، كما يدلّ عليه خبر **محمّد بن جهم الآتي**[١] والأخبار الأُخر.

والقول بأنّ أخذ الصاعقة لايدلّ على الامتناع لجواز أن يكون ذلك لقصدهم تعجيز نبيّهم ـ عليه السّلام ـ عن الإتيان، سخيفٌ لأنّ الأُمم لم يزالوا يقترحون على أنبيائهم أموراً معجِّزةً ولم يؤخذوا[٢] بالصاعقة.

وعن **الوجه الثاني**، بأنّه لم تُعلَّقْ الرؤية على استقرار الجبل مطلقا، بل على استقراره عقيب النظر بدلالة «الفاء» وهو حالة تدَكْدُكه. ومن البيّن انّ استقراره في تلك الحالة ممتنع فالرؤية غير واقعة أبداً.

واعلم انّ الأبدية المذكورة في كلام المصنّف غير مستفادة من كلمة «لن» بل بيان للامتناع المذكور المستفاد من التعليق، وإن كان بعض النحوين ذهبوا الى إفادة «لن» للتأبيد، لكن هاهنا غير منظور اليه، كما لايخفى من التمثيل بامتناع وُلوج الجَمَل في سمِّ الخياط. والاعتراض عليه بالمكابرات السخيفة لايليق بهذا الكتاب.

متن المصنّف: **فلمّا تجلى ربّه للجبل أي ظهر للجبل بآية من آياته، وتلك الآية نور من الأنوار التي خلقها، ألقىٰ منها على ذلك الجبل، فجعله دكّاً وخرّ موسىٰ صَعِقاً من هول تَدَكْدُك ذلك الجبل على عظَمِه وكِبره.**

شرح: هذا الكلام أورده توجيها للتجلّي، لأنّ الممتنع الرؤية إذا تجلّى كان لامحالة بآية من آياته، وبنور من أنوار جماله من الأنوار القاهرة.

متن المصنّف: **فلمّا أفاق، قال: سُبْحانَكَ تُبتُ اليك، رجعتُ الى معرفتي بك**

---

١. في الحديث الرابع والعشرين من الباب.

٢. ولم يؤخذوا: ولم يأخذوا د.

عادِلاً عمّا حملني عليه قومي من سؤالك الرؤية. ولم يكن هذه التوبة من ذنب لأنّ الانبياء لايذنبون ذنباً صغيراً ولا كبيراً، ولم يكن الاستيذان قبل السؤال بواجب عليه، لكنّه كان أدباً يستعمله ويأخذ به نفسه متىٰ أراد أن يسأله؛ على انّه قد روى قوم انّه استأذن في ذلك، فأذِنَ له ليُعلِم قومَه بذلك انّ الرؤية لاتجوز على الله عزّ وجلّ. وقوله: «أنا اَوّلُ المؤمنين» يقول: وأنا أوّلُ المؤمنين من القوم الذين كانوا معه وسألوه أن يسأل ربّه أن يُرِيَه ينظر اليه بأنّك لا تُرىٰ.

شرح: لمّا كان الذنب غير جائز الصدور عن الأنبياء ذكر في وجه التوبة وجوهاً:

أحدها، انّ التوبة لغة هو الرجوع، والمعنى انّي عُدتُ الى المعرفة السابقة بأنّك لا ترى؛

وثانيها، انّها بمعنى العدول أي عدلت عمّا حملني عليه قومي من طلب الرؤية؛

وثالثها، انّ الأولى أن يستأذن ربّه في ذلك السؤال ولم يكن واجباً عليه، بل هو أدب، فلمّا لم يستأذن تاب عنه، ثمّ أضرب عن هذا الوجه بذكر رواية في وقوع الإستذان كما يظهر من الخبر الآتي أيضاً.

متن المصنّف: والأخبار التي رويتْ في هذا المعنى وأخرجها مشايخنا ـ رضي الله عنهم ـ في مصنّفاتهم، عندي صحيحة، وانّما تركتُ إيرادها في هذا الباب خشية أن يقرأها جاهل بمعانيها فيكذّب بها، فيكفر بالله عزّ وجلّ وهو لايدري؛ والأخبار التي ذكرها أحمد بن محمّد بن عيسى في نوادره، والتي أوردها محمّد بن أحمد بن يحيىٰ في جامعه في معنى الرؤية صحيحة لايردّها إلّا مكذّب أو جاهل به، وألفاظها ألفاظ القرآن ولكلّ خبر منها معنىٰ ينفي التشبيه والتعطيل، ويثبت التوحيد، وقد أمرنا الأئمّة أن لانكلّم الناس إلّا على قدر عقولهم. ومعنى الرؤية الواقعة في الأخبار العلم، وذلك لأنّ الدنيا دار شكوك وارتياب وخطرات، وإذا كان يوم القيامة كشف للعباد من آيات الله وأُموره في ثوابه وعقابه ما يزول به

الشكوك ويعلم حقيقة قدرة الله عزّ وجلّ. وتصديق ذلك في كتاب الله عزّ وجلّ: ﴿ لَقَدْ كُنْتَ في غَفْلَةٍ مِنْ هذا فكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ اليومَ حَديدٌ ﴾[١].

شرح: هذا غنيّ من الشرح، والتأويل الذي ذكره انّما هو للأخبار المرويّة للمشايخ المذكورة في رؤية المؤمنين ربّهم يوم القيامة.

متن المصنّف: ومعنى ما روي في الحديث أنّه عزّ وجلّ يُرىٰ، أي يُعلم يقيناً، كقوله عزّ وجلّ: ﴿ اَلَمْ تَرَ إلىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ﴾[٢] وقولِهِ تعالى: ﴿ اَلَمْ تَرَ إلىٰ الَّذي حاجَّ إبْراهيمَ في رَبِّهِ ﴾[٣] وقولِهِ تعالى: ﴿ اَلَمْ تَرَ إلى الَّذينَ خَرَجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وهُمْ اُلوفٌ ﴾[٤] وقولِهِ تعالى: ﴿ اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحابِ الفِيلِ ﴾[٥] وأشباه ذلك من رؤية القلب وليست من رؤية العين.

شرح: هذا تأويل الأخبار التي وردتْ في وقوع الرؤية في الدنيا. والآيات التي ذكرها للاستناد ليس كما ينبغي، لأنّ أهل العربيّة من المفسّرين وغيرهم صرّحوا بانّ هذا التركيب لم يستعمل للرؤية، بل معناه: «أخبِرْني» وليس استفهاماً حقيقيّاً أيضاً، بل على نحو[٦] تجوّزٍ وإذا شئت الاطّلاع على جليّة الحال، فاعلم انّ كلاًّ من لفظَي «اَلَمْ تَرَ» و «أرأيتَ» يستعمل لقصد التعجّب، إلّا انّ الأولى، يتعلّق بالمتعجَّب منه، يقال: «اَلَمْ تَرَ الى الّذي صَنَعَ» بمعنى انظر اليه فتعجّبْ منه، والثانية، بمثل المتعجب منه، يقال: «اَرأيتَ مِثْلَ الذي صَنَع» بمعنى انّه في الغرابة بحيث لا يرىٰ له مثلٌ أو انظُر الى المثل وتعجَّب من الذي صنع.

---

١. ق: ٢٢.

٢. الفرقان: ٤٥.

٣. البقرة: ٢٥٨.

٤. البقرة: ٢٤٣.

٥. الفيل: ١.

٦. نحو: ـ م د ر.

متن المصنّف[1]: **وأمّا قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَمّا تجلّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ فمعناه: لمّا ظهر عزّ وجلّ للجبل بآية من آيات الآخرة التي يكون بها الجبل سراباً، والتي ينسف بها الجبال نسفاً، فدكدك الجبل فصار تراباً، لأنّه لم يطق حمل تلك الآية. وقد قيل: انّه بَدا له مِن نور العرش.**

شرح: أعاد تفسير هذه الآية ثانية، لأجل تحقيق الآية المتجليّة بوجهين آخرين، أو تفصيل الوجه السابق الذي ذكره مجملاً باحتمالين: أحدهما، انّ تلك الآية من آيات الآخرة؛ والثاني، انّها نور العرش الذي أظهره الله لموسى ـ عليه السّلام ـ وفي أخبار أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ انّ ذلك النور المتجلّى لموسى ـ عليه السّلام ـ من نور بعض الكروبيِّين؛ وفي خبر آخر: انّ الكروبيّين قوم من شيعتنا صعدوا الى العالم الأعلى.

الحديث الثالث والعشرون

[تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمّا تَجلَّىٰ رَبُّهُ لِلجّبلِ جَعلَهُ دكّاً﴾]

بإسناده عن جعفر بن غياث النخعي القاضي، قال: سألتُ أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَمّا تَجلَّىٰ رَبُّهُ لِلجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً﴾[2] **قال ساخ الجبل في البحر فهو يهوي حتّى الساعة.**

شرح: «ساخت» قوائمه في الأرض «تسوخ» و «تسيخ» دخلتْ فيها وغابت. «هوي» «يهوي» هوياً من باب «ضَرَبَ»: سقط. واللّام في «الساعة» للعهد

---

١. متن المصنف: ـ ب.

٢. الاعراف: ١٤٣.

الخارجي فإمّا أن يكون أشار الى وقت حضوره ـ عليه السّلام ـ أو الى يوم القيامة. وفي تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي ـ رضي الله عنه ـ[1] استاد الكلينيّ وشيخه قال: فرفع الله الحجاب ونظر الى الجبل، فساخ الجبل في البحر فهو يهوي حتى الساعة، ونزلت الملائكة وفتحت أبواب السّماء، فأوحى الله الى الملائكة: أدركوا موسى لا يهرب! فنزلت الملائكة وأحاطت بموسى، وقالوا: [تُبْ][2] فقد سألتَ الله أمراً عظيماً. فلمّا نظر موسى الى الجبل قد ساخ والملائكة قد نزلت، وقع على وجهه، فمات من خشية الله وهول ما رأى، فردّ الله عليه روحه، ورفع رأسه وقال: ﴿ سُبْحانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وأَنا أَوَّلُ المؤمنينَ ﴾. أي أوّل من [صدّق][3] انّك لا ترى. ولعلّ «الجبل» في هذا التأويل الذي ذكره الإمام ـ عليه السّلام ـ عبارة عن إنّية الكليم وهوّيته ـ عليه السّلام ـ، والبحر كناية عن بقاء الله سبحانه، لأنّ منه نَشْؤ كلّ شيء، وبه بقاء كل موجود، كما انّ البحر منشأ السحب وهو مبدأ وجود ماء المطر، ومنه نشأ كلّ مخلوق، كما في الأخبار. ودخولُ الجبل في البحر كنايةٌ عن فنائه عن نفسه وعن كلّ شيء. وهويُّه فيه حتّى الساعة إشارةٌ الى بقائه ببقاء الله الى الآن ويستمرّ الى ماشاء الله، أو حتّى يوم القيامة الذي يقع فيه الصحو والنشور، أو يترقّى من ذلك الى أن يبقى بالله وهو النهاية بل هو غاية الغاية، والله العالم بأسرار أوليائه. ويقرب[4] من ذلك ما ورد في تفسير الإمام الزكيّ الحسن العسكريّ[5] ـ عليه السّلام ـ من أمر الجبل المظلّل على قوم موسى ـ عليه السّلام ـ بعد ما ذكر انّ ذلك لأجل أن يؤمنوا بمحمّد وعليّ والأئمة من ولدهما ـ عليهم

---

١. تفسير القمّي، ذيل تفسير سورة الأعراف آية ١٤٣، طبع حجري ١٣١٣، ص٢٢٣.

٢. تُبْ (تفسير قمي): اثبت جميع النسخ.

٣. صدّق (تفسير قمي): أصدّق جميع النسخ.

٤. ويقرب ... سابقا، فتبصّر: ـ ب.

٥. تفسير الامام العسكري(ع)، ص٤٢٨، نشر مدرسة الامام مهدي، قم، ١٤٠٩هـ

السّلام ــ. قال الإمام:

«فنظر القوم الى الجبل وقد صار قطعتين: قطعة منها صارت لؤلؤة بيضاء فجعلت تصعد وترقى حتى خرقت السماوات، وهم ينظرون اليها الى حيث لاتلحقها أبصارهم، وقطعة صارت ناراً ووقعت على الأرض بحضرتهم، فخرقتها ودخلتها وغابت عن أعينهم:

فقالوا: ماهاتان القطعتان: فرقٌ صعد لؤلؤاً وفرقٌ انحطّ ناراً؟

قال لهم موسى ـ عليه السّلام ـ: أمّا القطعة التي صعدت في الهواء فإنّها وصلتْ الى السماء وخرقتها[١] الى أن لحقتْ بالجنة فأضعفتْ [أضعافاً][٢] كثيرة لا يعلم عددها إلّا الله، وأمر الله أن تبنى منها للمؤمنين بما في هذا الكتاب، قصور ودور ومنازل ومساكن، مشتملة على أنواع [النعم[٣] التي وعد بها] المتقين من عباده، ومن الأشجار والبساتين والثمار والحور الحسان المخلّدين من الولدان كاللألي المنثورة وسائر نعيم الجنة وخيراتها؛

وأمّا القطعة التي انحطّت الى الأرض فخرقتها، ثمّ التي تليها الى ان لحقتْ بجهنّم وأضعفت أضعافاً كثيرةً، وأمر الله تعالى أن تبنى منها للكافرين بما فى هذا الكتاب، قصور ودور ومساكن ومنازل مشتملة على أنواع العذاب الّتي وعدها للكافرين من عباده، من بحار نيرانها وحياض غسلنيها[٤] وغساقها، وأدوية قيحها ودمائها وصديدها وزبانيتها، وأشجار زقُّومها وضريعها وحيّاتها وعقاربها وأفاعيّها وقيودها وأغلالها وسلاسلها ونكالها، وسائر أنواع البلايا والعذاب المعدّ فيها» ـ الخبر بتمامه. وفي هذا الخبر تصريح بأنّ الأرض أصل مادة الجنان كما اشرنا اليه سابقاً، فتبصّرْ.

---

١. وخرقتها (تفسير): فخرقتها جميع النسخ.
٢. أضعافاً (تفسير): ـ جميع النسخ.
٣. النعم ... وعد بها (التفسير): النعمة ... وعدها جميع النسخ.
٤. غسلنيها: غلينها س.

الحديث الرّابع والعشرون

[وجه سؤال موسى رؤيته تعالى]

بإسناده عن عليّ بن محمّد بن الجهم، قال: حضرتُ مجلس المأمون وعنده الرضا علي بن موسى ـ عليهما السّلام ـ فقال له المأمون: يابن رسول الله أليس من قولك انّ الأنبياء معصومون؟ قال: بلى. فسأله عن آيات من القرآن وكان فيما سأله أن قال له: فما معنى قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَمّا جاءَ مُوسىٰ لِميقاتِنا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ قال ﴿رَبِّ اَرِني اَنظُرْ اِلَيْكَ قالَ لَنْ تراني﴾[1] ـ الآية، كيف يجوز أن يكون كليم الله موسى بن عمران ـ عليه السّلام ـ لايعلم انّ الله تعالى ذِكرُه لا يجوز عليه الرؤية حتّى يسأله هذا السؤال؟

شرح: هذا الخبر وأمثاله صريح في أنّ القول بعصمة الأنبياء ـ عليهم السّلام ـ من مقرّرات مذهب أهل البيت صلوات الله عليهم. «لميقاتنا» أي لوقتنا الذي وقّتنا له وحدّدنا. و «كلّمهُ رَبُّهُ» أي من غير واسطة، كما تكلّم الملائكة، ولذلك اختصّ ـ عليه السّلام ـ بالكلام وإلّا فالأقسام الثلاثة المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَما كانَ لِبَشرٍ اَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ اِلّا وَحياً اَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسولاً﴾[2] ـ الآية، ممّا عمّت الأنبياء عليهم السّلام.

متن: فقال الرضا ـ عليه السّلام ـ انّ كليم الله موسى بن عمران ـ عليه السّلام ـ علم انّ الله تعالى عزّ أن يُرى بالأبصار، ولكنّه لمّا كلّمه اللهُ عزّ وجلّ وقرَّبه نجيّاً، رجع الى قومه فأخبرهم أنّ الله عزّ

---

١. الأعراف: ١٤٣.

٢. الشورى: ٥١.

وجلّ كلّمه وقرّبه وناجاه، فقالوا: لَنْ نُؤمِنَ لَكَ حَتّىٰ نَسْمَعَ كَلامَهُ كما سمعتَ. وكان القوم سبعمائة ألفَ رجلٌ فاختار منهم سبعين رجلاً[1] لميقات ربِّه، فخرج بهم الى طور سيناء، فأقامهم في سفح الجبل وصعد موسى ـ عليه السّلام ـ الى الطور وسأل الله تبارك وتعالى أن يكلّمه ويُسمِعهمْ كلامه، فكلّمه الله تعالى ذِكره، وسمعوا كلامه من فوق واسفل ويمين وشمال ووراء وأمام، لأنّ الله عزّ وجلّ أحدثه في الشجر، ثم جعله منبعثاً منها حتّى سمعوه من جميع الوجوه.

شرح: لمّا كان سؤال المأمون في صورة التقرير الأول من التقريرَين اللذين قرّرنا، أجاب ـ عليه السّلام ـ بأنّ ذلك صدر من اقتراح القوم بالتفصيل الذي ذكره عليه السّلام. «نجيّاً» أي مناجياً، وقد بيّن ذلك بقوله: «وقرّبه وناجاه». والنكتة في عدد السبعمائة ألف كون تفاصيل الحجب التي لايخلو أحد منها بحسب خلقته ونشأته بهذه العدّة. والسرّ في اختيار السبعين كون أصول الحجُب ذلك، فهو ـ عليه السّلام ـ محّصهم وخلّصهم حتّى بقي عدد الأصول من الحجُب، وتحت هذا سرّ. وإقامتهم في سفح الجبل هو ما انحطّ منه لكونهم محجوبين عن الصعود الى ذرى[2] الحقائق وأعلى قلل الشواهق؛ و «صعّد» على التفعيل، لأنّ الصعود الى الجبل يستعمل كذلك بخلاف غيره. وقوله: «يُسْمِعهم» على الإفعال ولذا تعدّى الى مفعولين.

واعلم انّ سماع موسى كما ورد في الخبر، من غير واسطة، فلذا لم يقيّد بالجهة. وهؤلاء القوم لمّا كانوا محجوبين سمعوا من حجاب الشجرة. ولمّا كان الأمر الغير ذي الجهات إذا ورد فيها، ومن البيّن انّه لم يكن له اختصاص بجهة دون جهة بحسب ذاته،كان مسموع القوم من جميع الجهات لكن حدوثه من الشجرة انّما هو

---

١. رجلاً: + ثمّ اختار منهم سبعة آلاف، ثمّ اختار منهم سبعمائة، ثمّ اختار (التوحيد، ص ١٢١).

٢. ذرى: ذوى ب.

بخصوصية فيها، نحن لا نعلمها. ويحتمل[١] أن تكون الشجرة مثالاً لشجرة آل محمّد ـ عليهم السّلام ـ كما ورد في الخبر: «نحن الشجرة التي في جنب الله عزّ وجلّ»[٢]

متن: فقالوا: لن نؤمن لك بأن هذا الذي سمعناه كلام الله حتّى نرى الله جهرةً؛ فلمّا قالوا هذا القول العظيم واستكبروا وعتوا، بعث الله عزّ وجلّ عليهم صاعقةً فأخذتهم بظُلمهم فماتوا. فقال: ما أقول لبني إسرائيل إذا رجعتُ اليهم وقالوا انّك ذهبتَ بهم وقتلتهم لأنّك لم تكن صادقاً فيما ادّعيتَ من مناجات الله إياك. فأحياهم الله وبعثهم معه.

شرح: «الفاء» في: «فقالوا» للتعقيب أي بعد ما سمعوا كلام الله قالوا ذلك. وهذا يؤيّد ما قلنا سابقاً من انّ طلب الرؤية لم يقع مرّتين؛ والبواقي ظاهرة.

متن: فقالوا: لو سألتَ الله أن يريك تنظر اليه لأجابك وكنت تخبرنا كيف هو فنعرفه حقّ معرفته، فقال موسى ـ عليه السّلام ـ: يا قومِ انّ الله لا يُرىٰ بالأبصار ولا كيفية له، وانّما يعرف بآياته ويعلم بعلاماته. فقالوا: لَنْ نُؤمِنَ لَكَ حَتّى تسأله. فقال موسى: يا ربِّ انّك قد سمعتَ مقالة بني إسرائيل وانتَ أعلمُ بصلاحهم، فأوحى الله جلّ جلاله اليه يا موسىٰ! سلَني ما سألوك، فلن أُؤاخِذَك بجهلهم.

شرح: في هذا الكلام منه ـ عليه السّلام ـ إشارة الى جوابَين: أحدهما، عن قول المثبتين: لو كان ذلك باقتراح القوم لكان ينبغي أن يقال: ربِّ اَرِهِمْ ينظُروا اليك؛ وصورة الجواب انّهم كما سألوا الكلام مع موسى ليسمعوا كذلك سألوا رؤية موسى ربّه ليخبرهم؛ وثانيهما، عن قول المثبتين: لو لم يكن ذلك جائزاً ولم يعلم موسى

---

١. ويحتمل: .. عزّ وجلّ: ـ ب.

٢. بصائر الدرجات الكبرى، الجزء الثاني، باب ٣، ص٨٢ حديث ٥ وص ٨٤ حديث ١٤: «سمعت أبا عبدالله عليه السّلام يقول: انا شجرة من جنب الله...».

جوازه لكان ينبغي أن يستأذن أوّلاً كما هو دأبه. والجواب عنه انّه استأذن الله كما في هذا الخبر، فأذن له.

متن: فعند ذلك قال موسىٰ ـ عليه السّلام ـ: ﴿ ربِّ اَرِني اَنْظُرْ اليكَ قالَ لَنْ تَراني وَلٰكِنِ اَنْظُرْ إلىٰ الجَبَلِ فاِنِ اَسْتَقَرَّ مَكانَهُ[1] فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمّا تَجلّىٰ رَبُّه لِلجَبَلِ ـ بآيةٍ من آياته ـ جَعَلَهُ دكّاً وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقاً فَلَمّا أفاقَ قالَ سُبْحانَكَ تُبْتُ اِلَيكَ ﴾ يقول رجعتُ الى معرفتي بك عن جهل قومي ﴿وَاَنا اَوَّلُ المُؤْمِنينَ﴾ منهم بأنّك لا تُرى. فقال المأمون للهُ درُّك يا اَبا الحَسَنْ!

شرح: قد سبق ما يصلح شرحاً لذلك. واعلم، انّه، قد ورد في خبر آخر كيفيّة صعوده ـ عليه السّلام ـ الى الجبل بانّه لمّا صعّد الجبل فتحت أبواب السماء، وأقبلتْ الملائكة أفواجاً في أيديهم العُمُد في رأسها النور، يمرّون به فوجاً بعد فوج، يقولون يابن عمران! أثبتْ فقد سألت امراً عظيماً. قال: فلم يزل موسىٰ واقفاً حتّى تجلّىٰ ربّنا جلّ جلاله. وفي رواية: انّ الملائكة أمرت أن تمرّ عليه موكباً موكباً بالبرق والرعد والريح والصواعق، فكلّما مرّ به موكب من المواكب ارتعدتْ فرائصه، فرفع رأسه فيسأل أفيكم ربّي؟ فيجاب هو آتٍ وقد سألت أمراً عظيماً يابن عمران! وفي رواية: انّه لمّا سأل ربّه ما سأل، أمَرَ واحداً من الكرّوبيّين، فتجلّى للجبل دكّاً؛ وفي أخرى: انّ الكروبيّين قوم من شيعتنا. فانظر يا مسكين ماذا ترى؟! والله الهادي.

قيل[2]: انّ الله تعالى لايعلم ولا يُجهَل ولا يشهد ولا يكشف ولا يُرىٰ ولا يعقل ولا يدرك وانّما يتعلق هذه الإدراكات كلّها بأسماء الاُلوهيّة وبأحكام الأسماء كالربّ والمالك والمؤمن، ولهذا أثبت الكتاب والسنّة الرؤية في الدار الآخرة للربوبيّة وفي هذه الدار أيضاً، فقال موسى: ﴿ رَبِّ اَرِني اَنْظُرْ اِلَيكَ ﴾ وقال تعالى

١. مكنه: + وهو يهوي (التوحيد، ص١٢٢).

٢. قيل ... الخاصّة بها: ـ ب.

﴿ فَلَمّا تَجلّىٰ رَبُّهُ لِلجَبلِ ﴾، فلم يجعل للألوهية مدخلاً بل قد نفى فقال: ﴿ لا تُدْرِكُهُ الأبْصارُ ﴾، فأتى بـ «هُوَ» وأثبت انّه لا يُدرَك، وهو الصحيح وقال تعالى: ﴿ وُجوهٌ يَوْمئذٍ ناضِرةٌ إِلَىٰ رَبِّها ناظرةٌ ﴾[1] وبها علّق الحجاب فقال: ﴿ انَّهُمْ عَنْ ربِّهِم يَوْمَئذٍ لَمَحْجُوبُونَ ﴾[2]، ثمّ قال فانّ الأحوال والقرائن تطلب بحقائقها من الأسماء الخاصّة بها.

ثمّ انّ المصنف ـ رحمه الله ـ بعد ذكر هذا الحديث الذي شرحناه قال بهذه العبارة:

والحديث طويل أخذنا منه موضع الحاجة، وقد أخرجتُه بتمامه في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السّلام[3]. ولو أوردتُ الأخبار التي رُوِيتْ في معنى الرؤية لطال الكتاب بذكرها وشرحها وإثبات صحّتها ومن وفّقه الله تعالى ذكره للرشاد آمَنَ بجميع ما يرد عن الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ بالأسانيد الصحيحة، وسلَّمَ لهم، وردَّ الأمر فيما اشتبه عليه اليهم، إذ كان قولهم قول الله، وأمرهم أمر الله، وهم أقرب الخلق الى الله عزّ وجلّ، وأعلمهم به صلوات الله عليهم أجمعين. انتهى كلامه أعلى الله مقامه.

---

١. القيامة: ٢٢.

٢. المطفّفين: ١٥.

٣. عيون أخبار الرضا، ج٢، ص١٧٤ ـ ١٨٢.

الباب التّاسع

باب القدرة

[إشارة الى معنى «القدرة» لغة واصطلاحاً]

شرح: اعلم انّ «القدرة» لغةً: هو الاقتدار على الشيء وفي الاصطلاح المتّفق عليه بين الحكماء والمتكلّمين: كونُ الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، لكن النزاع انّما هو في ثبوت اصطلاح آخر هو كون القدرة بمعنى صحّة الفعل والترك، وانّ القادر هو الذي يصحّ منه الأمران؛ فالمنتسبون الى الحكمة لا يؤمنون بذلك ويؤمنون بما وراءه وهو الحق، ولست عليهم بوكيل، والله يهدي من يشاء الى سواء السبيل. وقد سبق في المباحث السابقة من هذا المجلّد ما يشفى العليل ويروي الغليل وبالجملة، القول الفصل عند أهل الحق المقتفين[1] لآثار أهل بيت العصمة والحكمة ـ صلوات الله عليهم ـ هو انّ القادر المطلق ما لايمتنع عليه شيء أصلاً فيعجزه، وكذا لا يجب عليه شيء فيضطرّه، ولا يمكن عليه شيء فيفقِره، بل الامتناع هو الحرمان عن فضله، وإباء الذات عن طلب الوجود منه، وبُعدها عن استحقاق الدّخول في موطن الشهود لأجل بطلانها، وفقدان كمالاتها، والوجوب انّما يكون للماهيّات الموجودة بالنظر الى وجوداتها اللازمة لها المنتظرة لجود الواهب الفياض بأن يجعل تلك الماهيّات ويعطيها تلك الوجودات، والإمكان هو

---

١. المقتفين: المقنعين والمقتنعين د.

استحقاقيّة الماهية من دون طلب ذاتيّ للوجود، والله سبحانه في هاتين الصورتين أي الوجوب والإمكان إن فعل فبجوده وكرمِه وأن لم يفعل فبِعَدْلِه واختياره.

ثمّ انّ النزاع المتوهّم من أصول الحكماء وقواعد أصناف المتكلّمين فمنشاؤه عدم اطّلاع أنصار الطرفين على حقيقة ارتباط المعلول بالعلّة، وقيّوميّتها له، ونسبة الخلق الى الخالق، وصدوره عنه، فمن ذلك النزاع الواقع بين الحكماء والمتكلّمين من إلزام الطائفة الأخيرة على الأوّل انّهم لا يقولون بشمول قدرته تعالى كلّ شيء، فانّ الحكماء مصرِّحون بأنّ الشيء الذي له معنىً ما بالقوة، كقاطبة قاطني[1] عالم الإمكان يمتنع أن يكون مُخرجاً لمثله الى الفعل، وكذا الخلافات التي بين المتكلّمين من انّه هل هو قادر على فعل القبيح أو لا، وهل هو قادر على مثل أفاعيل العباد أم لا، وانّه هل هو قادر على عين أفعال العباد أم لا، انّما نشأ ممّا قلنا، وإذا سمعت ما سيُتلىٰ عليك في أواخر هذ الكتاب إن شاء الله تعالى، من الحديث القدسي: «يابن آدم بمشيّتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبنعمتي قويت على معصيتي»[2] ومن قول أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ للسائل بعد ما جرى بينهما ما حاصله: أخبِرْني هل يستطيع بالله، أو مع الله، أو من دون الله، فاختار السائل الأوّل، فقال ـ عليه السّلام ـ: لو قلت غير هذا لضربتُ عنقك[3]. فقد ﴿ جاء الحق وزهق الباطل إنّ الباطل كان زهوقاً ﴾.

وأمّا الجدال الواقع بين أهل الملل وأرباب الآراء من عينية هذه الصفة وزيادته وقدمه وغيرها ممّا دارت وشاعت الفتنة في الآخرين بسببه، فقد نشأ من العمى عن الحقّ، أو التعامي، وقد سبق في تضاعيف الكلمات السوابق ما يكتحل به البصير لرؤية الحقائق، وسيجيئ عوداً ثانياً في باب الأسماء والصفات إن شاء الله، والله وليّ الخيرات.

---

١. قاطني: قاطبي د.

٢. التوحيد، باب المشيّة، ص٣٣٨ و ٣٤٤.

٣. نفس المصدر، ص٣٣٧ وفيه: «لضربت الذي فيه عيناك».

وفي هذا الباب سبعة عشر حديثاً:

الحديث الأوّل

[في جواب الاستفهام عن صحّة تعلّق القدرة بدخول الكبير في الصغير من غير تكبير وتصغير وعدم صحّته]

بإسناده عن محمد بن أبي إسحق الخفاف، قال: حدّثني عدّة من أصحابنا انّ عبدالله الدَّيَصاني أتى هشام ابن الحكم، فقال له: ألك ربٌّ؟ فقال: بلى. قال: قادر؟ قال: نعم قادر. قال: يقدر أن يُدخِل الدنيا كلَّها في البيضة لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا؟ فقال له: قد أنظرْتُك حولاً. ثمّ خرج عنه، فركب هشام الى أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ واستأذن عليه، فأذن له، فقال: يابن رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ أتاني عبدالله الديصاني بمسئلة ليس المعوّل فيها إلّا على الله وعليك؛ فقال له أبو عبدالله عليه السّلام : عمّاذا سألك؟ فقال: قال لي: كيت وكيت.

شرح: «الديصاني» بفتح المهملة وفتح الياء المثناة من تحت، الخارج عن الدين الحق، العادل بالله الغني المطلق؛ وصيغتا «لاتكبر» و «لا تصغر» يحتمل أن تكونا على التأنيث، من باب شَرُفَ يَشْرُفُ، وأن تكونا على التذكير من باب التفعيل، والفاعل على الأول الاسم الظاهر أعني البيضة والدنيا، وعلى الثاني ضمير الرب. و «الدنيا» تأنيث «الأدنى» والمراد هنا البعد الممتدّ من مركز الأرض الى السطح المستدير فوق الكواكب والأنجم، وهو على قول الرياضين ثلاثة وثلاثون ألف ألف وخمسمائة وثمان وأربعون ألف وثلاثمائة وخمسة وخمسون فرسخاً. و «النظرة» اسم للإنظار وهو الإمهال. و «المعوّل» إسم مفعول من التفعيل وهو الاعتماد. «كيتَ وكيتَ» مبنى على الفتح بمعنى: «كانت الحكاية كذا وكذا» وفيها ثلاث لغات الضم والفتح والكسر، ولا يستعملان إلّا مكّررتين، والأصل «كيوٌ» فقلبت الواوياء

وأُدغمت الياء في الياء، ثمّ أدخلت تاء التأنيث لأجل الحكاية، فقد يستعمل مشدّدة وقد تخفّف، وقيل في حالة التخفيف حذفت الياء الثانية وعوّضت التاء عنها، وفي حالة التضعيف جمع بين العوض والمعوّض عنه.

إعلم، انّ اكثر الناظرين في هذا الخبر من أهل العلم قد أخذوا في تصحيح هذا السؤال والجواب كلّ مسلك. وأنا أذكر ما خطر ببالي القاصر في ذلك، فأقول: هذا السؤال إمّا أن يكون قد نشأ من السائل من باب التشكيك والإيقاع في الشبهة وتبكيت الخصم وإلقائِه في الحيرة، أو صدر على سبيل الامتحان وتعجيز السامع وإسكاته، مع ظن السائل بوقوع ذلك أو مثله في عالم الإمكان؛ فعلى الأوّل، ينبغي أن يجاب بانّ ذلك لايكون ولا يضرّ بشمول القدرة وعدم امتناع شيء من سلطان الغلبة كما سيجيئ تفصيل ذلك في ذيل خبر عيسى وخبر مولانا عليّ وخبر مولانا الرضا ـ عليهم السّلام ـ؛ وعلى الثاني، بالحريّ أن يدلّ على وقوعه أو مثله، كما وقع في هذا الخبر. فسبيل السؤال ها هنا انّه إمّا أن يكون قادراً على ذلك أو لا، لا سبيل الى الأوّل، لأنّه يلزم كون الكلّ ليس بأعظم من الجزء، إذ «البيضة» من جملة الدنيا، وأن لا يكون تفاوت بين الصغير والكبير، بل يلزم أن يكون الكبير صغيراً وبالعكس، وبه يبطل أجلى البديهيّات، وبذلك يبطل أكثر العقليّات النظرية. وبطلان ذلك ينتهي الى فساد الحكمة الإلهية وينسدّ باب إثبات الصانع، كما لا يخفى على المحقّق البارع؛ وكذا لا سبيل الى الثاني، لأنّه يلزم العجز وهو نقص يؤدّي الى الفقر والقوة، وما بالقوة لا يليق بالعلية، وخلاصة السؤال بقرينة قوله: «لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا» انّه هل هو قادر أن يدخل الكبير في الصغير، وعلى كلّ تقدير يلزم نفي الصانع الحكيم كما هو زعم السائل الزنديق، لأنّ الديصاني ضرب من الزنادقة.

متن: فقال أبو عبدالله ـ عليه السّلام ـ: يا هشام! كم حواسّك؟ قال: خمس. فقال: أيُّها أصغر؟ فقال: الناظر. قال: وقدر الناظر؟ قال: مثل العدسة أو أقلّ منها. فقال له يا هشام! فانظرْ أمامك وفوقك

وأخبرْني بما ترى. فقال: أرى سماء وأرضا ودوراً وتُراباً وجبالاً وأنهاراً. فقال له أبو عبدالله ـ عليه السّلام ـ: انّ الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقل منها، قادر أن يدخل الدنيا كلّها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة. فانكبّ هشام وقبّل يَديْه ورأسه ورِجلَيْه وقال: حسبي يابن رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ فانصرف الى منزله، وغدا عليه الديصاني، فقال له يا هشام! انّي جئتك مسلِّما ولم أجِئك متقاضياً للجواب. فقال له هشام: إن كنت جئت متقاضياً فهاك الجواب. فخرج عنه الديصاني، فأخبر انّ هشاماً دخل على أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ فعلّمه الجواب.

شرح: استدلّ بعض العلماء بذلك على إبطال الحواس الباطنة. ووجه الاستدلال ظاهر. و عندي: انّ ذلك لايصلح دليلاً، إذ المتبادر من الحواسّ هي الظاهرة، ولذا أجاب هشام بها، على انّ في بعض الروايات تصريحات بوجود بعض القوى الباطنة كالخيال والحافظة والوهم وغير ذلك؛ ثمّ أقول: رحم الله هشاماً لو لم يقل: «حسبي» لاستفدنا علوماً كثيراً. و «المسلِّم» اسم فاعل من التفعيل منصوب على الحالية من «السّلام» أي جئتك لأنْ أسلِّم عليك، و «المتقاضي» الذي يطلب قضاء الحقّ، وهو ها هنا الجواب. و «هاك» اسم فعل بمعنى «خُذ» و «أخبر» على الماضي المجهول من الإفعال ولنرجعْ الى تحقيق المسائل:

إعلمْ، وقد عرفت انّ ملخّص السؤال في هذا الخبر الاستفهام عن صحّة تعلّق القدرة بدخول الكبير في الصغير من غير تكبير ولا تصغير وعدم صحته، ليورد على كل شقّ نفي الصانع الحكيم ـ تعالى عن ذلك ـ مع علم السائل بوقوع ذلك جزافاً من غير قدرة قادر. والدليل على هذا بعد قوله: «لا تكبر ولا تصغر» انّ الناظر يرىٰ في الدفعة الواحدة رُبع الدور تقريباً، كما هو مفاد قوله ـ عليه السّلام ـ: «انظر أمامك وفوقك» فلولا غرض السائل مطلق جواز إدخال الكبير في الصغير لجاز له منع الدخول هناك، ولكان له أن يقول كلامنا في نفس المقدار لا في

صورته، ولأن يقول انّما سألتُ عن مجموع العالم، والمذكور في الجواب هو الرُّبع الى غير ذلك من الأبحاث.

وتقرير الجواب على هذا التقدير أن يقال انّا نختار انّه قادر على ذلك لإمكان مطلق هذا الإدخال وذلك مصحّح للمقدوريّة، وامتناع الدخول من خصوص نوع من هذا المطلق لاينافي الإمكان الذاتي فلا ينافي المقدورية؛

أمّا جواز المطلق فلوجوده ووقوعه في موارد :

الأوّل، انّ الله الكبير المتعال قال في القدسيات: «لا يسعني أرضي ولا سمائي ويسعني قلب عبدي المؤمن» والمراد بـ«القلب» اللطيفةُ الإلهية التي يقال لها في الحكمة القديمة «بذر الباري» ويمكن ان يقال لها «البيضة» إذ يقال لها «الطائر العرشي» والطير انما يحصل من البيضة.

الثاني، انّ النفس التي يصلح لها إطلاق «البيضة» تعقل[1] العالم بأسرها، وكذا تتخيّله، وهما إمّا نفس الإحاطة أو ملزومها، ولذلك قال بعض أهل المعرفة[2]: لو كانت السماوات والأرض وما فيهما في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ بها.

الثالث، ما ذكره الإمام ـ عليه السّلام ـ من المراد وهو انّ الإبصار إمّا بالانطباع ـ ولعلّه كان مذهب السائل ـ أو بإحاطة النفس بالمُبصَر من جهة نوريّته المفاضة على الآلة الباصرة التي هي كالعدسة أو أقلّ منها من غير انطباع أو خروج شعاع، والقول بخروج الشعاع سخيف، ولذا لم يذكر في هذا المقام. وعلى أيّ تقدير من القولَين الأوّلين يصدق إدخال رُبع الدور في قدر العدسة سواء قلنا بالانطباع أو بالإحاطة النورية. فثبت من ذلك انّ إدخال الكبير في الصغير من دون تكبير ولا تصغير جائز، فهذه الطبيعة من عالَم الجواز وداخل في إقليم الإمكان، وامتناع فرد

---

١. تعقل: يتعقل د.

٢. وهو محيي الدين العربي في الفصوص، ص١٢٠، نقلاً عن أبي يزيد البسطامي مع اختلاف في اللفظ.

من هذه الكلية عن قبول الوجود وإباؤه عن تعلّق القدرة فليس لمنقصانها بل لبُعده عن الدخول في مشهد الشهود لأجل مصاحبته لما كان سبب حرمانه عن ذلك النصيب الأوفى ومنعه إياه عن أن يكون له القدح المعلّى وهو كونهما مأخوذين مع المقدار بحيث لا يكبر الصغير ولا يصغر الكبير. فلأجل تلك المصاحبة صار هذا القسم بعيداً عن نيل الوجود الذي هو بلد الآمنين غير داخل في بيضة هذا البلد الأمين.

وبالجملة، هذا الامتناع الغيري لاينافي الإمكان الذاتي فإن لم يقع ذلك في الوجود فليس لقصور القدرة، إذ مصحّحها هو الإمكان وقد ثبت ذلك بالبرهان، بل لحرمانه عن هذا الحظّ بما كسبت يداه من الذنوب. فصحّ انه قادر على ذلك لإمكانه في نفسه وإن لم يوجد. والى ذلك أشار الإمام عليه السّلام بقوله: «انّ الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقلّ منها قادر أن يدخل الدنيا كلّها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة». ويحتمل أن يكون هذا السؤال من مَرموزات القدماء والألغاز الدائرة بين العلماء في امتحان أرباب الدعوة وأمثالها، كما قد وقع ذلك كثيراً في الأسئلة الواردة على نبيّنا ـ صلّى الله عليه وآله ـ ومولانا عليّ ـ عليه السّلام ـ من علماء اليهود والنصارى وأضرابهما[١] كما سألوا عن أوّل شجرة كذا، وعن حجر كذا، وعن والد وولد كذا، كما لايخفى على المتتبّع، ويكون لغزاً في النفس الناطقة مع معقولاتها أو متخيّلاتها أو محسوساتها، سيّما على مذهب أهل الحق من اتّحاد العاقل والمعقول بل الخيال والمتخيّل بل الحاس والمحسوس. هذا ما خطر بالبال في بيان جواب السؤال، ولعمري انّ ذلك غاية ما يمكن أن يقال. ولله الحمد في المبدأ والمآل.

متن: فمضىٰ عبدالله الديصاني حتّى أتى باب أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ فاستأذن عليه، فأذن له، فلمّا قعد قال له: يا جعفر بن محمّد! دُلّني على معبودي.

---

١. راجع: الاحتجاجات للطبرسي، قسم احتجاجات النبي(ص) وأميرالمؤمنين علي(ع).

فقال له أبو عبدالله ـ عليه السّلام ـ ما أسمك؟ فخرج عنه ولم يُخبِره باسمه. فقال له أصحابه: كيف لم تُخبره باسمك؟ قال: لو كنتُ قلتُ له عبدالله كان يقول: «مَن هذا الذي أنت له عبدٌ؟» فقالوا: عُدْ اليه فقل له يدلّك على معبودك ولا يسألك عن اسمك.

شرح: «دلّني» على صيغة الأمر من باب نصر. وإضافة المعبود الى المتكلّم إمّا للابتناء على اعتقاد المخاطب وإمّا لأنّ العبادة هي غاية الخضوع، وهي يرجع الى الاضطرار تحت سلطان لا سلطان فوقه. وكلّ أحد يحكم بـالفطرة، ثمّ بمعرفة انّ المتصرّف فيه والمدبّر له شيء غيره، كما يظهر من التقلّبات الواقعة له، والحوادث الواردة عليه، والى ذلك يشعر أمثال قـوله تـعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ والأرضَ لَيَقولُنّ اللهُ﴾[١] لكن بعد تلك المعرفة الإجمالية وقع الاختلاف في وحدته وتعدُّده وفي صفاته الكمالية وعدمِها. فكلّ أحد معترف بأنّه معتمل تحت سلطانه فوقه وهو المراد بالمعبود؛ وأمّا عدم إخبار الاسم وفراره من إظهاره واعتذاره بأنّه لو قال «عبدالله» لقال له: «من هذا الذي أنت له عبد» فليس المراد منه ما هو المتبادر الى الأفهام، إذ لو كان كذلك لأمكن له أن يقول هذا على طريق العادة في وضع الأسامي من دون ملاحظة معنى، كما في المرتجل من الأسماء، وانّ التسمية لم يقع من عندي وانّما سمّاني بهذا الاسم أبَواي فلا حجة عليّ، بل المراد انّ هذا التركيب الإضافي بحسب الوضع يدلّ على الخضوع للمعبود المستحق للعبادة لا محالة، لكون اللفظة الشريفة موضوعة لذلك. فالواضِعُ إمّا هو سبحانه أو طائفة من العقلاء، لكون ذلك الوضع وضعاً معقولاً في كمال الإتقان والإحكام سيّما اللغة العربية، فإن كان الأوّل ثبت المدّعى، وإن كان الثاني فهو أيضاً ثابت لأنّ إجماع العقلاء على الأمر العقلي حكمه حكم الضروريّات العقليّة. قوله: «قلتُ له عبدالله» أي إسمي عبدالله قولُه «يدلّك» بالرفع، لأنّه مقول القول لا جواب الأمر. و «لايسألك» بالجزم للنهي.

---

١. لقمان: ٢٥.

متن: فرجع اليه وقال له: يا جعفر! دُلَّني على معبودي ولا تسألني عن اسمي. فقال له أبو عبدالله ـ عليه السّلام ـ: اجلسْ، وإذاً غلام له صغير في كفّه بيضة يلعب بها. فقال أبو عبدالله ـ عليه السّلام ـ: ناوِلني يا غلام البيضةَ، فناوَلَهُ إيّاها، فقال أبو عبدالله ـ عليه السّلام ـ: يا ديصاني! هذا حصن مكنون، له جلد غليظ، وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق، وتحت الجلد الرقيق ذهبة مائعة وفضة ذائبة، فلا الذهبة المائعة تختلط بالفضة الذائبة ولا الفضة الذائبة تختلط بالذهبة المائعة، هي على حالها لم يخرج منها مصلح فيُخبِر عن صلاحها ولا دخل فيها مُفسد فيُخبِر عن فسادها، لايُدرىٰ أللذكر خلقت أم للأُنثىٰ؟ تنفلق عن مثل ألوان الطواويس، أترى لها مدبّراً؟ فأطرقَ مليّاً. ثمّ قال: أشْهَدُ اَنْ لا اِلٰهَ إلّا اللهُ وَحْدَهُ لا شَريكَ لَهُ، واَنَّ محمّداً صلّى لله عليه وآله عَبدُهُ ورَسولُهُ، وانَّكَ إمامٌ وحجّةٌ منَ الله عَلى خَلقِهِ، واَنا تائبٌ ممّا كنتُ فيهِ.

شرح: «الذائب» خلاف الجامد، وهو والمايع متقاربان، إلّا انّه أشدّ لطافة من المايع ولذا صار وصفاً للفضة التي هو البياض، وهو أرقّ قواماً من الذهبة. «ناوِلني» بصيغة الأمر. و «الغلام» مبني على الضمّ و «البيضة» منصوب مفعول «ناولني». «لم يَخرُج منها مصلح» أي ليس مُصلِحُها بخارج عنها ولا داخل فيها. و «لا دخل فيها مفسد» أي ليس مفسدها بداخل فيها ولا خارج عنها، وعلى هذا «فيُخبِر» بالرفع، لأنّه للتعقيب. وانّما نسب عدم الخروج الى «المُصلِح» وعدم الدخول الى «المُفسِد» مع انّ كلاًّ[1] منهما موصوف بعدم الدخول والخروج، لأنّ المناسب للدّاخل هو الإصلاح كما انّ المناسب للخارج هو الإفساد. ويحتمل أن يكون قوله: «لم يخرج» بمعنى لم يخرج عنها ما هو داخل فيها، و[2] قوله: «ما دخل»؟ أي لم يدخل فيها ما هو خارج عنها «فيخبر» الأوّل أي يشير ويوجب العلم بإصلاحها، و «يخبر» الثاني أي يشير ويُعلِمْ بإفسادها. وفي بعض النسخ «الفساد»

---

١. كلاًّ: كلّ د.

٢. و: + هو د.

بدل «الإفساد» وعلى هذا فقوله: «فيخبر» بالنصب أي حتّى يخبر. «لا يُدرىٰ» بصيغة الغائب المجهول. و «الطواويس» جمع الطاووس وقد سبق ما يتعلق بلفظ «الملي» في المجلد الأوّل وهو الطائفة من الزمان. والذي تاب منه هو الزندقة والخروج عن الدّين الحق.

وصورة البرهان على ما ذكره الإمام ـ عليه السّلام ـ انّه لا شكّ انّ ها هنا أي في تكوّن الفراريخ في البيض قد وقع كونٌ وفسادٌ لأنّه ما لم تفسد الصورة الذهبيّة والفضّيّة لم تحصل الصورة الفرخيّة. ومن البيّن انّ الكون والفساد يحتاج الى مكوِّن من شأنه الإصلاح، والى مُفسد يتأتّى منه الإعدام والإبطال. فنقول: لعلّ غرض الإمام أن يستدلّ على انّ هذا المُكوِّن المُفسِد ليس بداخل في البيضة ولا خارج عنها، بل محيط بها وبكلّ شيء إحاطةً لايعرف بالقياس، وذلك لأنّ الشيء الواحد لا يكون مُصلحاً ومُفسداً معاً، لأنّ الصادر عنه ليس إلّا مثله، ولا يمكن صدور المتعدد عن الواحد، سيّما إذا كان الأثران متقابلَين كالصلاح والفساد، والفاعل من الأمور الطبيعية الغير الشاعرة، فيجب أن يكون المصلح غير المفسد، فالمصلح، إمّا أن يكون أمراً خارجيّاً أو داخليّاً، وكذا المفسد، فالأقسام أربعة:

الأوّل، أن يكون المصلح داخلاً والمفسد من خارج؛

والثاني، بالعكس؛

والثالث، أن يكون كلاهما داخلَين؛

والرابع، أن يكون كلاهما خارجَين.

ووجه إبطال الأوّل يجري في الثلاثة كما لايخفى. فذكر الإمام ـ عليه السّلام ـ قسماً منها نسبَ الإصلاح الى الداخل فيها وهو مفاد قوله: «لم يخرج عنها مصلح فيخبر عن صلاحها» أي ليس بخارج منها ماهو مصلحها فيتأتّى منه إخبار الإصلاح؛ ونسب الإفساد الى الخارج منها وهو مفاد قوله: «ولا دخل فيها مفسد» أي ليس المفسد أمراً خارجاً، أمّا انّ الخارج ليس بمصلح فلأنّ نسبة الأمور الخارجة من الأشياء الممكنة اليها واحدة، فلا يتخصّص شيء منها بالإصلاح، إذ

ليس شيء في العالم إلّا ويدلّ على أمر إذا كان بينهما خصوصية، وكذا الكلام في الإفساد على الشقّ الثاني، وفي الإفساد والإصلاح على الشقّ الرابع؛ وأمّا انّ الداخل ليس بمفسد فلأن الأمور الداخلة من المواد والصور الطبيعية شأنها الإصلاح، إذ المادة يستعد للكمال والصلاح، والصورة نفس الكمال والصلاح[١]، فكيف يتأتّىٰ الإفساد من الشيء الداخل، وكذا الكلام في الشق الثالث؛ فظهر وجه اكتفاءالإمام ـ عليه السّلام ـ بإبطال قسم واحد. ولمّا بطلت الأقسام الأربعة ثبت انّ المدبّر لها لا داخل ولا خارج، يفعل بإرادته كيف يشاء، ويشاء بعلمه، ولا يحتاج الى مخصّص للفعل، ولا للواحد والمتعدد وهو المطلوب.

ويحتمل أن يكون معنى قوله: «لم يخرج» و «لا دخل» ما هو المتبادر، أي لم يخرج عنها شيء كان داخلاً فيه فيُخبِر عن الصلاح، ولم يدخل فيها أمر كان خارجاً فيُخبِر عن الفساد، وعلى هذا، فصورة **الإستدلال:** انّ ها هنا فساداً وكوناً، ولا ريب انّ الفساد مقدّم على الكون، فإن كان المصلح داخلاً في ذات البيضة والمفسد خارجاً يجب أن لا يبقى حين الفساد، إذ المادة ليس لها الإصلاح فهو للصورة، وهي مالم ينعدم لم يتحقّق الفساد، فيعلم بذلك انّه مصلح قد خرج لعروض الفساد وأن يدخل ذلك الخارج المفسد ليخبر انّه الذي أفسد، ومن البيّن عدم دخول شيء هناك؛ وكذا حكم الأقسام الثلاثة الأخر في هذا الاحتمال. فثبت انّ المدبِّر حقيقة مقدّسة لم تتفاوت ذاته بالدخول والخروج عن شيء، بل هما بالنظر اليه شَرَعٌ سواء؛ هذا ما يحضرني في بيان هذا الخبر وعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمرٍ من عنده. وفي قوله: «تنفلق عن مثل ألوان الطواويس» إشارة الى انّ ذلك ليس من الطبيعة، إذ فعلها غير مختلف كما قد استبان في محلّه.

---

١. نفس الكمال والصلاح: ـ د.

الحديث الثاني

[تنزيه الله تعالى عمّا وصفوه باتّخاذ بعض آياته ربّاً]

بإسناده عن بعض أصحابنا، قال: مرّ أبو الحسن الرّضا ـ عليه السّلام ـ بقبر من قبور أهل بيته، فوضع يده عليه ثمّ قال: إلهي بدتْ قدرتُك ولم تَبْدُ واهية، فَجَهَلوكَ وقدروك، والتقدير على غير ما به وَصَفوكَ، وانّي بريء ـ يا إلهي ـ من الذين بالتشبيه طَلَبوكَ، ليس كمثلك شيء؛ إلهي ولن يدركوك. وظاهر ما بهم من نعمك دليلهم عليك لو عَرَفوكَ، وفي خلقك ـ يا إلهي ـ مندوحة أن يتناولوك، بل سوَّوْكَ بخلقك فمِنْ ثمّ لم يعرِفوك، واتَّخذوا بعض آياتك ربّاً فبِذلك وصَفوك، تعاليتَ ربّي عمّا به المشبّهون نَعَتُوكَ!

شرح: «بدتْ» على التأنيث من بَدا، يَبدو، من الناقص الواوى بمعنى ظهَرَ. والواو من «تَبدُ » سقطت بـ «لَمْ» و «الواهية» بمعنى الضعيفة، وفي النهاية[1]، في حديث عليّ ـ عليه السّلام ـ: « ولا واهياً في عزم» أي لا ضعيفا» ـ انتهى. وبدوّ القدرة انّما هو من خلق المقبور من تراب، ثمّ من نطفة، ثمّ التقلّبات والتطورات الواقعة للنطفة، الى أن يصير بشراً، ثمّ طفلاً، ثمّ لتبلغوا، ومنكم من يردّ الى أرذل العُمُر، الى أن يرجع الى ما بدا منه من علله الكونيّة، وهو التراب، ثمّ بعد ذلك بل فيما بينه ما يرد عليه من النشآت. والسير في المواطن والحالات الى أن يصير الى ما ابتدأ منه من علل الوجود، ثمّ الى الله تصير الأمور، وفي حديث الدعاء[2]: «سبحان الذي في القبور قدرته»

---

١. نهاية الأثر لأبن اثير الجزري، ج٣، باب الواو ص ٢٣٤.

٢. الدعاء: + لأهل القبور د.

قال بعض أهل المعرفة[١] في قوله تعالى: ﴿وَلَقَد خَلَقْنا الاِنسانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثمَّ جَعَلناهُ نُطْفةً﴾[٢]: «ليس إلّا النظر والتفكّر في ذلك لتعرِفَ مَنْ أوجدك، فانّه أحالك عليك في قوله: ﴿وفي اَنفُسِكُمْ اَفَلا تُبْصِرُونَ﴾[٣] وفي قول الرسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «مَنْ عَرَفَ نفسَه فقد عَرفَ ربَّه» أحالك عليك بالتفصيل، وأخفى عنك بالإجمال لتنظر وتستدلّ. فقال في التفصيل: ﴿لَقَدْ خَلَقْنا الاِنسانَ مِنْ سُلالةٍ مِنْ طينٍ﴾ وهو آدم ـ عليه السّلام ﴿ثمَّ جَعَلناهُ نُطْفَةً في قرارٍ مَكينٍ﴾ وهي نشأة الأبناء في الأرحام مساقط النطف ومواقع النجوم فكنى من ذلك بالقرار المكين ﴿ثمَّ خَلَقْنا النُّطفةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنا العَلَقةَ مُضْغَةً فَخَلقنا المُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنا العِظَامَ لَحْماً﴾ وقد تمّ البدن بالتفصيل، فانّ اللحم يتضمّن العروق والأعصاب،

وفي كل طور له آية　　　تدلّ على انّه مفتقر[٤]

ثمّ أجمل خلق النفس الناطقة التي هو بها إنسان في هذه الآية، فقال: ﴿ثُمَّ اَنْشأناهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ عرّفك بذلك انّ المزاج أثر له في لطيفتك وإن لم يكن نصّاً، وأبين منه قوله: ﴿فَسَوّيْكَ فَعَدَلَكَ﴾[٥] وهو ذكره في التفصيل مع التقلّب في الأطوار ﴿في أيِّ صُورةٍ ما شاءَ رَكَّبكَ﴾ فقرنه بالمشيّة، فالظاهر انّه لو اقتضى المزاج روحاً خاصّاً معيّناً ما قال: في أيّ صورة ما شاء و «أيّ» حرف نكرة مثل حرف «ما» فانّه يقع على كلّ شيء. فأبان لك انّ المزاج لا يطلب صورة بعينها، ولكن بعد حصولها يحتاج الى هذا المزاج وترجع به فانّه بما فيه من القوى التي لايدبّره إلّا بها وبقواه

١. وهو ابن العربي في الفتوحات المكيّة، ج١، ص٣٣١ ـ ٣٣٢، باب ٦٨ في أسرار الطهارة.

٢. المؤمنون: ١٢ ـ ١٣.

٣. الذاريات: ٢١.

٤. قارن ما قاله ابن العربي بما قاله أبو العتاهية:

وفي كلّ شيء له آية　　　تدلّ على انّه واحد

٥. الانفطار: ٧.

لها كالآلات لصانع النجارة والبناء مثلاً، إذا هيّأتْ وأيقنتْ وفرغ منها بطلت بذاتها وحالها، صانعاً يعمل بها ما صنعت له، ولا تعيّن زيداً ولا واحداً بعينه، فإذا جاء مَن جاء من أهل الصنعة مكّنته الآلة من نفسها تمكّناً ذاتيّاً لا تتّصف بالاختيار فيه، فجعل يعمل بها صنعته، بصرفِ كلّ آلة لِما هيّأتْ له، فمنها مكمّلة وهي المخلّقة يعني تامّة الخلقة، ومنها غير مكمّلة وهي غير المخلقة، فينقص العاملُ من العمل على قدر ما نقص من جودة الآلة، ذلك ليعلم انّ الكمال الذاتي لله سبحانه. فبيّن [لك][1] الحق تعالى مرتبة جسدك وروحك لتنظر وتفتكر فتعتبر» انتهى كلامه.

قوله ـ عليه السّلام ـ: «فجهلوك وقدروك» تفريع لإنتاج خلاف المدّعى، أي حقّ ذلك أن يعرفوك ولم يصفوك إلّا بما وصفت[2] به نفسك، لكنهم جهلوك ووصفوك بما لا يليق بك؛ فمعنى «قدروك» ـ بالتخفيف لا غير ـ بمعنى وصفوك قال الله تعالى: ﴿وَما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[3] وفي الخبر: أي ما وَصفُوا الله حقّ وصفِه. قوله: «والتقدير على غير ما به وصفوك» أي والحال انّ المقدّر الواقع اللائق بك على نهجٍ غير الذي وصفوك به، وهو انّه لايشبهك شيء، وان كلّ ما ميّزه الخلق فيك وفي صفاتك في أدقّ معانيه فهو مخلوق، قوله: «وانّي بريء يا إلهي من الذين بالتشبيه طلبوك» لأنّه ما عرف الله إلّا الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ وما عرفهم إلّا هو، قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيء﴾ تأكيدٌ لمضمون البراءة ودليل عليه لأنّه إذا لم يكن كمثله شيء فكيف يصحّ طلبه بالتشبيه. وقوله: «إلهي ولَن يدركوك» تعليل بعد تأكيد أي ولهذا لم يدركوك. قوله: «وظاهر ما بهم من نعمك دليلهم عليك لو عرفوك» وكذا قوله: «وفي خلقك مندوحة أن يتناولوك» و «المندوحة» بفتح الميم وضمّ الدال المهملة: السعة، إشارة الى ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَفي الأرضِ آياتٌ

---

١. لك (الفتوحات): ـ جميع النسخ.

٢. وصفت: وصف د.

٣. الأنعام: ٩١.

لِلْمُوقِنِينَ ﴾[١] وهي[٢] إشارة الى الثاني و ﴿ فِي أَنْفُسِكُمْ ﴾ الى الأوّل.

اعلم، انّ أوّل ما يكشف لسالك آيات العالَم وانّه مـظهر الاسم الله كـما قـال: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ ﴾[٣] ثمّ بعد تلك الآيات التي أبصرها في العالم أراه اللهُ في نفسه فلو رآها أوّلاً في نفسه ثمّ في العالم لم يتخيّل انّ نفسه من العالَم، فـ «الآيات» هي الدلالات على انّه الحقّ الظاهر في مظاهر العالَم؛ ولهذا تمّم الله تعالى في التعريف فقال: ﴿ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شيءٍ ﴾[٤] من أعيان العالم، شَهيدٌ على التجلّي فيه والظهور فيه، وليس في قوّة العالَم أن يدفع هذا الظاهر فيه عن نفسه بأن يكون مظهراً له، لأنّ هذا هو معنى[٥] الإمكان، فلو لم يكن حقيقةُ العالَم الإمكانَ لما قـبل النورَ، وهو ظهور الحق فيه، ثمّ أكمل التتميم وقال: ﴿ انّـه بكـلّ شيء محـيط ﴾ والإحـاطة بالشيء يستر ذلك الشيء، فيكون الظاهر هو المحيط.

قيل: ان الإنسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع العالَم، فانّه العالَم الصغير، وهو المختصر من العالَم الكبير والعالم ما في قوة إنسان حصره في إدراك لكبره[٦] وعظمه، والإنسان صغير الحجم يحيط به الإدراك من حيث صورته وتشريحه وبما يحـمله من القوى الروحـانيّة؛ فرتّب الله فيه جميع ما خرج عنه[٧]، فارتبطت بكلّ جزء منه حقيقة الاسم الإلهي التي أبرزَتْه، وظهر عنها، فارتبطت به الأسماء الإلهـيّة كلّها لم يشذّ عنه شيء منها، فخرج آدم على صورة اسم الله، إذ كان هذا الاسم يتضمّن جميع الأسماء الإلهيّة، كذلك الإنسان وإن صغر جرمه عن جرم العالَم فـانّه يجـمع

١. الذاريات: ٢٠.
٢. وهي: هي د.
٣. فصلت: ٥٣.
٤. فصلت: ٥٣.
٥. معنى: المعنى د.
٦. لكبره: بكبره د.
٧. عنه: ـ د.

جميع حقائق العالم الكبير، ولهذا سمّى العقلاء العالَمَ إنساناً كبيراً، ولم يبق في الإمكان معنى إلّا وقد ظهر فيه، فقد ظهر في مختصره»[١] ـ انتهى.

قوله: «بل سوّوك بخلقك فمن ثمّ لم يعرفوك» أي لمّا لم يأتوا البيوت من أبوابها، ولم يعكفوا على باب «مدينة العلم» وأعتابها، وأخذوا بالرأي والأهواء في سلوك معرفة الله تعالى، ولم يمكنهم الترعرع من صبوة الجاهلية، ولم يسعهم التدرج الى البلوغ الى ملكوت العلوم اللدنيّة، ولم تصل أفهامهم الى التصديق بوجود ما لايجانس الأشياء بوجه من الوجوه، فلذلك لم يحكموا بذلك، بل سوَّوه بخلقه في الذات أو الصفات أو الأفعال فلم يعرفوه حقّ معرفته. قوله: «واتّخذوا بعض آياتك ربّاً فبذلك وصفوك» يمكن أن يكون هذه حال تلك الجماعة، أي وكأنهم لمّا وصفوا الله بأوصاف خلقه اتّخذوا بعض مخلوقاته التي هي آياته ربّاً لأنفسهم، حيث عيّنوا في نفوسهم ما يتّصف بتلك الأوصاف وإن كان على وجه الكمال، فبذلك أي بالخلق وصفوا الله سبحانه. ويحتمل أن يكون بيان حال طائفة أخرى، أي لمّا حكموا بالرأي تفرّقوا: فمنهم مَن وصفوا الله بأوصاف خلقه، ومنهم من اتّخذ من دون الله أرباباً. ثمّ نزّه الله جلّ مجده، فقال: «تعاليت ربّي عمّا به المشبِّهون نعتوك».

الحديث الثالث

[في أنّ الله لايوصف بأين؟ وكيف؟]

بإسناده عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: جاء قوم من وراء النهر الى أبي الحسن ـ عليه السّلام ـ فقالوا: جئناك نسألك عن ثلاث مسائل، فإن اجبتّنا فيها علمنا انّك عالم. فقال: سَلُوا. فقالوا: أخبِرْنا عن الله أين كان؟ وكيف كان؟ وعلى أيّ شيء كان اعتماده؟

---

١. مختصره: مختصر د.

فقال: انّ الله عزّ وجلّ كيَّف الكيف فهو بلا كيف، وأيَّن الأين فهو بلا أين، وكان اعتماده قدرته. فقالوا نشهد انّك عالم.

شرح: سألوا عن المكان والكيف والاعتماد، وأجاب الإمام بنفي الأوّلين وإثبات الأخير. وفيه دلالة على انّ المكان غير الاعتماد. قوله: «كيَّفَ الكيفَ بلا كيف»، الأوّل على ماضي التفعيل، والثاني على البناء بالفتح، والثالث بالجر أفصح، ويمكن فيه البناء أيضاً. وكذا الفقرة النظيرة. وفي هذا الجواب أفاد الإمام أصلين برهانيّين:

أحدهما، القول بالجعل البسيط للماهيّة وهو مفاد قوله: «كيَّف الكيف» لأنّه لا معنى لجعل الكيف كيفاً، بل المعنى جعل الكيف فصار موجوداً؛

والثاني، انّ الفاعل للشيء يمتنع أن يتّصف به: وذلك لأنّ الاتّصاف استكمال والمخلوقية نقصان عن درجة الفاعلية والكامل بالناقص ناقص؛ ولأنّ الصدور هو الفعل، والاتّصاف هو القبول، والشيء الواحد يستحيل كونه فاعلاً وقابلاً لأمر واحد فظهر من ذلك انّه تعالى بلا كيف ولا أين.

ثم انّ المصنّف ـ رحمه الله ـ قال: **يعني بقوله: «وكان اعتماده على قدرته» أي على ذاته لأنّ القدرة من صفات ذات الله عزّ وجلّ.**

وأقول: لمّا كان السائل سأل عن الشيء الذي اعتماده عليه ولم يكن ثمّ شيء كذلك، أراد ـ عليه السّلام ـ بهذا القول انّه ليس اعتماده على شيء لأنّ قدرته ليست بشيء من الأشياء كما انّه تعالى ليس شيئاً كالأشياء، وقد ورد في بعض الأخبار هذا النفي صريحاً بأنّه ليس على شيء وبأنّه لايعتمد على شيء، الى غير ذلك من العبارات. ويحتمل أن يكون السؤال عن «الاعتماد» معناه التقوّم بشيء كما انّ سائر الأشياء يتقوّم بعلل القوام والوجود، ويكون معنى «الاعتماد على القدرة» التقوّم بالذات والقيّوميّة لكلّ شيء، لأنّ القدرة من صفات الذات بل لأنّ القيام والاعتماد بالقدرة تجوُّزٌ في القيام[1] بالذات من قبيل الإسناد المجازي لا المجاز اللغوي.

---

١. في القيام: بالقيام د.

الحديث الرّابع

[احتجاج أبي عبدالله (ع) مع ابن أبي العوجاء في قدرته تعالىٰ]

بإسناده عن أحمد بن الحسن الميثمي، قال: كنتُ عند أبي منصور المتطبّب، فقال: أخبرني رجل من أصحابي قال: كنتُ أنا وابن أبي العَوْجاء وعبدالله بن المُقَفَّع في المسجد الحرام، فقال ابن المقفّع: ترون هذا الخلق ـ وأومى بيده الى موضع الطواف ـ ما منهم أحدٌ أُوجِبُ له اسم الإنسانية إلاّ ذلك الشيخ الجالس ـ يعني جعفر بن محمّد عليهما السّلام ـ وأمّا الباقون فرَعاعٌ وبهائم. وقال ابن أبي العوجاء: وكيف أوجبتَ هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء؟ قال: لأنّي رأيت عنده ما لم أر عندهم فقال ابن أبي العوجاء: لابدّ من اختبار ما قلتَ فيه منه. فقال له ابن المقفّع: لاتفعل، فانّي أخاف أن يفسد عليك ما في يدك. فقال: ليس ذا رأيك ولكنّك تخاف أن يضعف رأيك عندي في إحلالك إيّاه المحلَّ الذي وصفتَ. فقال ابن المقفّع: أمّا إذا توهّمت عليّ هذا، فقم اليه وتحفَّظْ ما استطعتَ من الزلَل ولا تَثْنِ عِنانك الى استرسال يُسلِّمك الى عِقالٍ وسِمْهُ مالَكَ أو عليكَ.

شرح: «المتطبّب» بالباءات: الذي يعالج علم الطبّ، وأمّا «الطبيب» فمن أسماء الله تعالى لاينبغي لغيره. وابن أبي العوجاء هو عبدالكريم بن أبي العوجاء كان من تلامذة الحسن البصري وكان زنديقاً. و ابن المُقفَّع بضم الميم وتشديد الفاء المفتوحة، قيل: هو الذي نقل كتب المنطق لأرسطو في زمن المنصور الدّوانيق.

قوله: «أُوجبُ» على صيغة المتكلّم المضارع من الإفعال. «الاختبار» بالموحدة: الامتحان. ولفظة «فيه» متعلق بـ«القول» و «منه» بـ«الاختبار» والضميران للإمام عليه السّلام. و «ما في يده» هو الإلحاد والزندقة والقول بنفي الصانع المختار.

«ليس ذا رأيك» لنفي الحال، أي لم يكن هذا رأيك من انّه يُفسد الرأي الباطل. «الإحْلال» بالمهملة: الإنزال في المحل، أي انّ منعك إيّاي لأجل خوفك من ضعف رأيك عندي في أن عظّمتَ أمره، ويظهر ذلك الضعف حين مكالمتي إيّاه ومباحثتي معه. قوله: «من الزلل» متعلق بـ«التحفظ» و «لا تثنِ» أي لا تعطف، من باب ضرب. و «استرسال العنان» إرخاؤه: أي لا تعطف عنان كلامك الى طريق المداراة، أو لا تتكلّم على سبيل إرخاء العنان بأن لاتحسبنّه على شيء حتى يُوقعك في العقال والإشكال. وقال استاذنا أعلى الله مقامه في جامعه الوافي[1]: أي بأن تقول ما جرى على لسانك من غير رويّة.«يسلِّمْك» بالجزم لوقوعه بعد الأمر، وفي نسخ الكافي[2]: «فيسلِّمك» بالفاء. قوله: «وسُمه مالك أو عليك» على صيغة الأمر فيحتمل أن يكون بضم السين من سامه الأمر: أي كلّفه إيّاه والمعنى كَلِّفْه واحمِلْه أن يتكلّم هو بما لكَ من المنافع أو عليك من المضارّ أو من «سُمتُك بَعيرَك» إذا طلبت[3] شراء بعيره والمعنى: استفد منه الأمرين، وخُذْ منه ما ينفعك وما يضرّك، فانّه أعلم بمذهبك منك. ويحتمل أن يكون بكسر السين من «وَسَم، يَسِم» الوَسْم: العلامة، ويكون الضمير موصولاً و «ما عليك» مفعولاً أي اجعلْ له علامة لما ينفعك أو يضرّك لئلاّ يختلط الكلام. ويحتمل أن يكون من «السمّ» بتضعيف الميم، يقال: فلان يسمّ ذلك الأمر، أي يسبره وينظر ما غوره، وعلى هذا ففيه حذفٌ وإيصال مع احتمال أن يكون الهاء للسَّكت في غير الاحتمال الأوّل، بل هو الأرجح، والمعنى: انظُرْ في غور ما ينفعك ويضرك، وتكلّم معه بتدبّر وتفكّر. ويحتمل أن يكون من «السائمة»، أي سوِّمه فيما لك أو عليك، أي تتكلّم في ذلك فانّه أعرف منك.

متن: قال: فقام ابن أبي العوجاء وبقيتُ أنا وابن المقفَّع، فرجع الينا،

---

١. الوافي، باب حدوث العالم، ص٧١.

٢. الكافي، ج ١، ص٧٥.

٣. طلبت: بطلت د.

وقال يا ابن المقفّع! ما هذا ببشر وإن كان في الدنيا روحاني يتجسّد إذا شاء ظاهراً ويتروّح إذا شاء باطناً، فهو هذا، فقال: وكيف ذاك؟ قال: جلستُ اليه، فلمّا لم يبق عنده غيري، ابتدأني فقال: إن يكن الأمر على ما يقول هؤلاء وهو على ما يقولون يعني أهل الطواف فقد سلموا وعُطِبْتُم، وإن يكن الأمر كما تقولون وليس كما يقولون فقد استويتم أنتم وهم. فقلتُ له: يرحمك الله وأي شيء نقول وأيّ شيء يقولون؟ ما قولي وقولهم إلاّ واحداً. قال: فيكيف يكون قولك وقولهم واحدا؟ وهم يقولون: انّ لهم معاداً وثواباً وعقاباً، ويدينون بأنّ للسماء إلهاً وانّها عمران، وأنتم تزعمون انّ السماء خراب ليس فيها أحد.

شرح: «تجسَّدَ» أي صار جسداً و «تروَّح» أي صار روحاً. قوله: «ظاهراً» حال من فاعل «يتجسّد» كما انّ «باطناً» حال من فاعل «يتروّح» أي يتجسّد حالة إرادة الظهور، ويتروّح حال إرادة الخفاء والبطون. وفيه إيماء الى انّ معتقد هذا الزنديق أن لا مجرّد في الوجود، إذ لو كان معتقدا لذلك، لحَكم انّه كذلك؛ وأيضاً لدلالة قول الإمام ـ عليهم السّلام ـ بعد ذلك من ذكر مذهبه انّه يعتقد خراب السماء. وفي قول الإمام ـ عليه السّلام ـ: «إن يكن الأمر كذا» إخبار له بالغيب حيث تكلّم الزنديق مع ابن المقفّع في مذمّة أهل الطواف. و «عطبتم» أي هلكتم. «يدينون» أي يعتقدون ويجعلونه ديناً. قوله: «وانّها عمران» أي معمورة بنفوس شريفة وعقول نورية وملائكة لطيفة مدبّرة، فهذا الخبر يدلّ على وجود النفوس السماوية وساكن صوامع القدس، وفي الخبر الآخر: «أطّتِ السماء وحق لها أن تأطّ، ما فيها موضع قدم إلاّ وفيها ملك راكع أو ساجد»[1] ولعل «الراكع» إشارة الى النفوس المقدسة، و «الساجد» الى العقول القاهرة. وقوله: «وأنتم تزعمون انّ السماء خراب» لأنّ الدهرية لا يقولون بمدبّر غير الطبيعة الغير الشاعرة، فهي

١. أشرنا الى مأخذه سابقاً.

عندهم غير معمورة بالنفوس، فهي خراب على رأيهم.

متن: قال: فاغتنمتُها منه، فقلت له: ما منعه إن كان الأمر كما تقول أن يظهر لخلقه ويدعوهم الى عبادته حتّى لا يختلف منهم إثنان؟ ولِمَ احتجب عنهم وأرسل اليهم الرسل؟ ولو باشَرَهُمْ بنفسه كان أقرب الى الإيمان به، فقال لي: ويلك وكيف احتجب عنك من أراك قدرته في نفسك!

شرح: كلمة «ما» في «ما منعه» بمعنى أيّ شيء. و «إن» في «إن كان الأمر» للشرط، والجزاء محذوف على الأصح، وفي «أن يظهر» مصدرية مفعول ثان لـ«ما منعه» و منشأ السؤال انّ هذا الزنديق حسب أنّ الأنبياء انّما جاؤوا من عند الله لأنّ الله احتجب عنهم بسبع سماوات ولم يقدر على أن يظهر لخلقه، فلذلك أرسل الرسل، وأخبر بلسانهم، فسأل عن وجه الاحتجاب لتعجيز الإمام ـ عليه السّلام ـ، وأيّد ذلك بذكر رجحان الظهور. لو قيل في جوابه انّه قادر على ذلك لكن احتجب لكمال الجبروت كما انّ السلطان الظاهر لا يصل أكثر الناس اليه. الاّ شرذمة من الخواصّ وذلك لأنّه على اعتقاد أهل الاسلام أرحم الرّاحمين، ومن البيِّن انّه لو ظهر لخلقه لكان ذلك أدخل في الايمان وعدم اختلاف أرباب الأهواء والأديان وأصلح لحال العباد وأقرب لهم الى السداد. وأجاب الإمام ـ عليه السّلام ـ بأنّه لم يحتجب أصلاً بل هو ظاهرٌ في عين ما بطن، وباطنٌ في عين ما ظهر، وانّما ذلك الاحتجاب لك ولبصيرتك، وأمّا الله سبحانه فلا يحجبه شيء ولا يحتجب هو بشيء فإرسال الرسل ليس للاحتجاب الذي له تعالى، بل للاحتجاب الذي لك ولأمثالك، فلا يسعكم أن تأخذوا منه صلاحكم وما يُقرِّبكم اليه، بل ذلك لطائفة من خواصّ عبيده استأثرهم الله لحمل أعباء الرسالة وإرشاد العباد الى طريق الهداية. وقوله عليه السّلام: «كيف احتجب عنك مَنْ أراك قدرته في نفسك» بيان لظهوره سبحانه بكمالاته وتجلّيه في مظاهر آياته. وإراءة القدرة والحال انّ المقدور مرئيّ إمّا لأنّ الأثر دالّ على المؤثّر وإمّا لاتّحاد الظاهر والمظهر

من وجهٍ يعرفه أهل المعرفة؛ لستُ أقول باتّحـاد الشيئين، حاشاي من ذلك! فانّه مستحيل، بل أقول انّه، ليس غير الظاهر شيء وانّما المظهر اعتبار لترتّب الأحكام ولئلا يختلط النظام ﴿إِنْ هِيَ إلاّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَآباؤُكُمْ ما أَنزلَ اللهُ بِها مِنْ سُلْطَانٍ﴾[١] فتبصَّرْ.

متن: نُشُؤُك ولم تكن، وكِبَرُكَ بعد صِغَرُكَ، وقُوَّتكَ بعد ضعفك، وضعفك بعد قُوّتك، وسُقمك بعد صِحَّتك، وصحتك بعد سُقمك، ورضاك بعد غضبك، وغضبك بعد رضاك، وحُزنك بعد فرَحِك، وفرحك بعد حُزنك، وحُبّك بعد بُغضك، وبُغضك بعد حُبّك، وعزمك بعد إيناءك، وإيناءك بعد عزمك، وشهوتك بعد كراهتك، وكراهتك بعد شهوتك، ورغبتك بعد رهبتك، ورهبتك بعد رغبتك، ورجاك بعد يأسك، ويأسك بعد رجاك، وخاطرك بما لم يكن في وهمك، وعزوب ما أنت معتقده عن ذهنك، وما زال يعدّ عليّ قدرته التي هي في نفسي التي لا أدفعها، حتّى ظننتُ انّه سيظهر فيها بيني وبينه.

شرح: «الواو» في «ولم تكن» للحال. و «الإيناء» بالمثناة التحتية ثمّ النون: المتأخّر، وكذا «الإناء» بدون الياء كما في نسخ الكافي[٢]، لكن في بعض النسخ «الإباء» بالموحدة وهو غير بعيد. و «الخاطر» هو الذي خطر بالبال وحضر عنده. و «الواو» في «ولم يكن» للحال، و «كان» تامّة. قولُه: «ونشؤك» ومعطوفاتُه الى آخر الخبر إمّا منصوبات على أن يكون بياناً لقوله: «قدرته» أو مرفوعات على الخبرية، أي قدرته هي كذا وكذا. أمّا «النشوء بعدما لم يكن» فنقول[٣] على طريق الرمز الإجمالي كما قال بعض العرفاء: لمّا طلع الله من مشرق القِدَم وتجلّى

---

١. النجم: ٢٣.

٢. الكافي، ج١، ص٧٦ وفيه «أناتك» ونقل مصحّحه انّ في بعض النسخ «أنـائك» وفي بعضها «إبائك».

٣. فنقول: فيقول د.

بعلمه للعدم فلم يرَ شيئاً غير نفسه، فتعجّب بجماله وتقاضى صفاته بصفاته كونَ أحبائه حتّى يستمتعوا[1] بوصاله وفرحوا بلقائه، فأراد خلق أرواح أنبيائه وأوليائه، كما قال: «كنتُ كنزاً مُخفيّاً فأحبَبْتُ اَن اُعرَفَ»[2] فغرف من بحر الكاف والنون غَرفةً فصُبَّتْ في قِدْر القدرة واستوقد تحته نار المحبّة، فتلهّبتْ وألقتْ زَبَد الحدوثية، فصار صافياً يضيء بنفسه، فأمزجه من نور نوره، كما قال جلّ جلاله: ﴿ يكادُ زَيتُها يُضيءُ وَلَو لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نورٌ عَلى نورٍ ﴾[3] فجعل قرار ذلك الضياء في أنوار الأزلية من صفاء السرمدية، فرَبَّ بربوبيّته ومهَّد بعبوديّته، فرمى بين فضاء عظمته، فمطر عليه من بحر كبريائه، فصيّره معاجين من أفانين كرامته، ثمّ خمّر بعد ذلك وقت صباح سنائه، ثمّ خلعه بخلعة[4] وأنشأه بحُسنه، كما قال ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «خَلَقَ اللهُ آدمَ على صورته»[5] ثمّ نفخ فيه من روحه، فقام بإذنه ونزّه بتنزيهه، فقال: ﴿ ثمّ اَنْشأناهُ خَلْقاً آخر فَتبارَكَ اللهُ أحسنُ الخالِقين ﴾[6] فطهّره في عين القدس، وألبسه حلل الأنس، وزيّنه بحلية الولاء، وكحّله بكحل[7] الصفاء، وتوّجه بتاج النهاية، وأركبه على نجيب الهداية» ـ انتهى.

ثمّ ظهور القدرة في الكون بعد ما لم يكن يتوقّف على إبطال القول بالدهر والقول بالكمون والبروز، والقول بالأولوية الذاتية؛ أمّا القول الأوّل، فيجيء إبطاله في ذيل الأخبار الواردة في هذا المعنى إن شاء الله؛ وأمّا القول الثاني، فقد فرغوا عن إبطاله في الكتب المبسوطة؛ وأمّا القول الثالث، فقد أشرنا الى إبطاله في المباحث

---

١. يستمتعوا: يتمتّعوا د.

٢. اشرنا الى مأخذه سابقا.

٣. النور: ٣٥.

٤. خلعه بخلعة: خلقه بخلقه م د.

٥. أشرنا الى مأخذه سابقاً.

٦. المؤمنون: ١٤.

٧. بكحل: بكحلة د.

السابقة.

والذي نقوله هنا من باب الاعتقاد لا من طريق البحث: انّ الذي وجوده من ذاته من غير مدخلية شيء ممّا سواه هو الذي قلنا انّه واجب الوجود بذاته، إذ لا معنى لوجوب الوجود إلاّ هذا، لأنّ الأولى الوجود.والواجب الوجود إن اشتركا في انّ مقتضى ذاتهما[1] لاينفك أبداً، فهما كما قلنا وإن اختلفت ماهيتهما بجواز طريان العدم على الأولى دون الأخرى، فيلزم ترجّح أحد المتساوين على الآخر أو ترجُّح المرجوح من دون مرجِّح، وهو بديهيّ الامتناع؛

وأمّا ظهور القدرة في الكبر بعد الصغر فلأنّ طبيعة الشيء إمّا أن يقتضي الصغر فيمتنع أن يكبر، أو يقتضي الكبر فيستحيل أن يوجد صغيراً، أو يقتضي كليهما ولا يصح ذلك من الطبيعة الواحدة، أو لا يقتضي شيئا منهما فيحتاج الى أمر خارج يصغره تارة ويكبره أخرى لمصلحة تقتضيها حكمته، وليس ذلك بطبيعة مثل طبيعة ذلك الشي لاختلاف الأفاعيل هناك، فيجب أن يكون صانعاً قادراً على كلّ شيء. ثمّ انّ الكبر بعد الصغر كما يكون في الأجسام النامية كذلك يوجد في النفوس بحسب استكمالاتها في العلوم وكبرها بحيث يسع الربَّ الجليل الذي لايسعه أرض ولا سماء؛

وأمّا ظهور القدرة من القوة بعد الضعف وعكسه فهو إشارة الى قوله تعالى: **﴿اللهُ الذي خَلَقَكُم مِنْ ضَعْفٍ ثُمّ جَعلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوّةً ثُمَّ جَعلَ مِنْ بَعْدِ قُوّةٍ ضَعْفَاً وشَيْبَةً يَخْلُقُ ما يَشَاءُ وَهُوَ العَلِيمُ القَديرُ﴾**[2] و «الضعف» عبارة عن حالة الطفولة، و «القوة» عن الشباب، والضعف بعدها هي «الشيبة» و «مِنْ» في قوله: «مِنْ ضَعْفٍ» للابتداء، أي مبتدئاً من تلك الحالة. والفرق بينه وبين الصغر انّ الضعف باعتبار الحالة والصغر باعتبار الجثّة، فلعلّ الصغر لبيان مقولة الكمّ،

---

١. ذاتهما: ذاتيهما س م.

٢. الروم: ٥٤.

والضعف ومقابله لمقولة الكيف. ومن البيّن انّ هذه التطورات والتقلّبات المختلفة على النسبة المحفوظة والوجوه المحكمة المتقنة انّما هي من تدبيرات العليم القدير. ثمّ انّ ذلك بحكم المضاهاة جارٍ في النفس الناطقة: فالضعف كأنّه إشارة الى العقل الهيولاني موافقاً لقوله تعالى: ﴿أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾[1] والقوة الى المراتب الثلاث من العقل بالملكة و المستفاد و بالفعل، لكون القوة قابلة للشدّة والضعف، فله مراتب كثيرة يجمعها الثلاث المذكورة. و «الضعف» و «الشيبة» إشارة الى ما فوق هذه الحالات وهو «محو الموهوم عند ملاحظة المعلوم»[2] ولسذاجة هذه الحالة كانت شبيهة بالهيولانية، فلذلك عبّر عنها بـ «الضعف» أيضاً فتبصّر؛

وأمّا ظهور القدرة من السقم بعد الصحّة ومن عكسه، فاعلم انّ الصحّة هي الحالة الطبيعية[3]، والسقم خلافها[4]. ووجه تقديم الصحة على السقم كونها الأصل وهو العارض. فالصحة ها هنا[5] على ما عرّفها الشيخ في الشفاء هيئة يكون بها بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلّها صحيحة سليمة، و «السقم» هيئة مضادّة للصحّة. ثمّ انّ الصحّة والسقم كما يكون للبدن كذلك[6] للنفوس، فالأصل فيها الصحّة وهي فطرة الله التي فطر الناس عليها من التوحيد وخلعِ الأنداد وإرسال الرسل وتعيينِ الأوصياء كما أقرّوا بها في الميثاق. وقد يسقم

---

١. النحل: ٧٨.

٢. اقتباس من كلام امير المؤمنين علي(ع) في الحديث المشهور بحديث الحقيقة.

٣. الطبيعية: الطبيعة د.

٤. خلافها: خلافهما د.

٥. انّما قلنا «ها هنا» بناء على انّ كلام الإمام في الصحة التي لبدن الإنسان وأمّا الصحة المطلقة فقد عرّفها الشيخ بانّها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها لأجلها الأفعال الطبيعيّة وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة. منه.

٦. كذلك: + يكون د.

بعد هذه الصحة الفطرية بعروض الشكوك والشبهة المكتسبة من تربية الآباء الصورية والمعنوية، ولكن أبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه[١]. وإذا تداركته العناية الأزليّة قادتْهُ قائد التوفيق الى دار شفاء الأرواح من صحبة الأنبياء والأوصياء والتابعين من العلماء والهداة الأتقياء، ويتخلص من ذلك المرض المهلك ويهتدي الى خير المسالك بإلقاء أنوار العلوم الإلهية الحاصلة من الوحي الربّانيّ أو النور البرهانيّ كما قال عزّ شأنه حكاية عن الخليل: ﴿وإذا مَرِضتُ فَهُوَ يَشْفينِ﴾[٢].

ثمّ انّ الإمام ـ عليه السّلام ـ لمّا فرغ من ظهور القدرة في الحالات البدنية شرع في بيان ظهورها في الكيفيات الانسانية: فـ«الرضا» كيفية تتبعها حركة الروح الى خارج لإيصال الخير أو إظهار السرور، و «الغضب» كيفية تتبعها حركة الروح الى خارج طلباً للانتقام، و «الفرح» كيفية تتبعها حركة الروح الى الخارج قليلاً قليلاً طلباً للوصول الى الملتذّ، و «الحزن» كيفية تتبعها حركة الروح الى الداخل قليلاً قليلاً هرباً من[٣] المُوذي، و «الحُبّ» ميلان الى الملائم، و «البُغض» بخلافه، و «العزم» توطين النفس على إيقاع أحد الطرفين بعد سابقة التردّد، و «الإيناء» خلافه، و «الشهوة» تَوقان النفس الى الأمور المستلذّة ويقابلها «النفرة» ـ وفي هذا الخبر ورد بدلها «الكراهة» وهي تقابل «الإرادة» و «الشهوة» لكن لمّا كان بين كلّ من الشهوة والإرادة وكذا النفرة والكراهة عموم من وجه، يصح أن يعبّر عن كلّ واحد من الإثنين بالآخرة ـ و «الرغبة» كأنّها شدة الشهوة، و «الرهبة» شدّة النفرة، و «الرجاء» توقع أمر فيه تصور نفع، وتتبعها حركة الروح الى الخارج شوقاً الى النافع، ويقابله «اليأس». وتلك الحالات كما تكون للنفس بالنسبة الى الأمور السافلة كذلك لها بالنظر الى المبادي العالية: فالرِّضا هو أن ترضى بالمحبوب والمكروه، وحقيقة الرضا ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿لِكَيْلَا تَأْسُوا عَلَىٰ ما فاتَكُمْ

---

١. مستفاد من حديث: «كل مولود يولد على الفطرة فابواه ...» بحار، ج١، ص١٨٦.

٢. الشعراء: ٨٠.

٣. من: الى د.

ولا تَفْرحُوا بِما آتاكُمْ﴾[1] و «الغضب» أن يغضب لله بحيث لايشوبه غرض آخر وإن كان بحسب الظاهر، كما هو شأن مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ حيث لم يقتل الرجل الذي تفل في وجهه المبارك لئلّا يشتبه في الظاهر بغرض نفسانيّ وإلّا فهو ـ صلوت الله عليه ـ بمعزل عن ذلك، و «الفرح» أن يكون العارف فرحان بالحق فيلتذّ بكلّ شيء ورد عليه حتّى البلايا والمحن، و «الحزن» هو الذي يبدو من باطن لا أن يكون لفقدان شيء أو عدم نيل الى ما يشتهيه، وأصل الحبّ والبغض ان يكونا في الله ولله، وذلك بأن لا يحبّ إلاّ الله، و «العزم» أن لا يختار إلاّ ما يختاره الله، ويرضاه، و «الإيناء» أن يتأخّر عن كلّ ما يبعد عن الله، وكذا باقي الصفات والحالات. ووجه ظهور القدرة في الكل هو التقلّب في الأطوار واختلاف آثار الدالّة على انّ المدبّر قادر مختار. عن مولانا عليّ ـ عليه السّلام ـ: «عرفتُ الله بفسخ العزائم» وهذا يحتوي على أكبر الحالات التي ذكرنا، إن أخذ العزم على المعنى الأعم؛ فافهم.

الحديث الخامس

[في أنّ الله لايوصف بعجز]

بإسناده عن محمد بن أبي عمير عمّن ذكره، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: انّ إبليس قال لعيسى بن مريم ـ عليه السّلام ـ أيقدر ربّك على أن يدخل الأرض في بيضة لا يصغِّر الأرض ولا يكبِّر البيضة؟ فقال عيسى ـ عليه السّلام ـ : ويلك انّ الله لا يوصف بعجز ومَن أقدر ممّن يلطّف الأرض ويعظّم البيضة![2]

شرح: ينبغي أن يقرأ قوله: «يصغّر» و «يكبّر» على الغائب من التفعيل، كما انّ

---

١. الحديد: ٢٣.

٢. بحار، ج ٩٠ ص ٢٣٩.

قوله: «يلطّف» و«يعظّم» منه. ولمّا كان إبليس ـ لعنه الله ـ شأنه الإلقاء في الحيرة وإبداء الشبهة حسن أن يحمل السؤال على التشكيك وإرادة التبكيت، فصورة الجواب ها هنا: انّ القدرة يطلق على معنيَين كما دريت سابقاً: أحدهما، كون الفاعل إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، والثاني كونه بحيث يصحّ له الصدور واللّاصدور، فإن أراد السائل بقوله: «أيقدر ربّك» القدرة بالمعنى الأوّل، قلنا هو قادر على ذلك وصدق الشرطية لاينافي استحالة المقدّم في نفسه، وإن أراد المعنى الثاني قلنا انّه غير عاجز عن ذلك، ولا يوصف بالعجز أصلاً لأنّ هذا المعنى من القدرة لا يقابله العجز بخلاف المعنى الأوّل، فانّه يقابله العجز، فربما شاء ولم يتمكّن من الفعل، إذ لعلّ عدم صدوره عنه لنقص فيه، وعدم قبول للوجود لامتناعه في ذاته، وذلك لأنّ من الماهيّات ما يقتضي الوجود لذاته ويستحّقه بمحض افتقاره وفقره الذاتي، ومنها ما يقتضي ويوجبه المادة التي هو فيها، والبارئ الجواد يعطي كلاً منها على ما يطلبه ويستحقّه، والممتنع لا ذات له حتّى يمكن الطلب الذاتي، ولا مادّة له حتّى يتحقّق الطلب الاستعدادي. وهذا الجواب أيضاً يصلح عن السؤال على وجه الامتحان كما في خبر الزنديق وسؤاله عن ذلك أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ لكنّ الإمام سلك مسلك الواقع لما قلنا.

ولبعض أهل المعرفة[١] طريقة غريبة في دخول الكبير على الصغير من غير تصغير للأول وتكبير للثاني ونحن نذكرها مع تلخيص ما قال: اعلم انّ الله تعالى ربّ كلّ شيء ومليكه، فكلّ ما سواه مربوب ومِلك له، ولا معنى لكون العالم ملك الله إلاّ أن يكون تصرُّفه فيه على ما يشاء من غير مانع أصلاً فتنوّع الحالات على العالم هو تصرُّف الحق فيه على ما يريد. ثمّ انّ الله تعالى لايكرّر تجليّاً على شخص مرّتين ولا يجعله مشتركاً بين شخصين للتوسع الإلهي، وانّما الأمثال والأشباه توهّم الرائي والسامع للتشابه الذي يعسر فصله إلاّ على أهل العرفان، ومن جملة الاتّساع الإلهي انّ الله ﴿ أعطىٰ كلّ شيء خلقَه ﴾، وميز كلّ شيء في العالم بأمرٍ هو الذي

---

١. وهو محيي الدين بن عربي في الفتوحات، ج٣، ص١٧٢ مع شرح واضافات.

ميّزه وهو أحدية كلّ شيء، فما اجتمع اثنان في مزاج واحد قال أبو العتاهية:

وفي كلّ شيءٍ له آية تدلّ على انّه واحـد

وليست سوى أحدية كلّ شيء، فما اجتمع قطّ انسانان فيما يقع به الامتياز، ولو وقع الاشتراك فيما به الامتياز لزم عدم الامتياز، وقد امتاز عقلاً وكشفاً؛ ومن هذا الباب يعرف إيراد الكبير على الصغير والواسع على الضيّق، من غـير أن يـضيق الواسع ويوسع الضيّق، أي لا يغيّر شيئاً عن حاله، لا على الوجه الذي يذهب اليه أهل النظر من الحكماء فانّهم يذهبون الى اجتماعهما في الحد والحقيقة لا في الجرميّة، فانّ كبر الشيء وصغره لايقدح في الحقيقة الجامعة لها. ـ انتهى، وهذا طور وراء طور الأفهام، ولأرباب المعرفة منزل ومقام، إذا وصل اليه السـالك يـرى أكـثر المستحيلات التي يزعمها من الجوائز. وأمّا قوله ـ عليه السّلام: «ومن أقدر ممّن يلطّف الأرض ويعظّم البيضة» فالمعنى انّك قلت في طيّ سؤالك انّه تعالى هل هو قادر على ذلك من دون تصغير هذه وتكبير تلك، فقد أذعنت بالقدرة على ذلك مع التصغير والتكبير وأيّ قدرة أسدّ من ذلك! فهو يكفي في كـمال اقـتداره وتملّكه للأشياء ويحتمل أن يكون بياناً للواقع من مظاهر القدرة التي هي غـير مـتناهية بالشدّة والعدّة. وذلك بانّه سبحانه يلطّف الأرض حتّى تصير بيضة ويعظم تـلك البيضة حتى تصير حيواناً عظيماً، أو بأنّه جلّ جلاله يلطّف الأرض الى أن تصير إنساناً شريفاً يسع السماوات والأرض، بل يكون في زاوية من قلبه ولم يحسّ بها، ويعظّم البيضة وهي الياقوته التي خلقها في بعض مـراتب البـدايـا، فـخلق مـنها السماوات والأرض كما في بعض الأخبار سيما المنقولة من التوراة.

الحديث السّادس

[في أنّ الله لايوصف بقدرة إلّاكان أعظم من ذلك]

بإسناده عن الفضل بن يسار، قال سمعتُ أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ

يقول: انّ الله عزّ وجلّ لايوصف. قال: وقال زرارة: قال أبو جعفر ـ عليه السّلام ـ: انّ الله عزّ وجلّ لا يوصف وكيف يوصف؟ وقد قال في كتابه: ﴿وَما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ فلا يوصف بقدرةٍ إلّا كان أعظم من ذلك.

شرح: قد تظافر ورود هذا المعنى في الأخبار الكثيرة بحيث صار متواتراً بالمعنى، أو من ضروريّات مذهب أهل البيت عليهم السّلام؛ فمن الأصحاب من أرباب المعقول زعموا انّ ذلك كناية عن نفي الصفات الزائدة وإثبات العينيّة بأيّ معنى كانت، خلافاً للأشاعرة وأكثر المعتزلة، وبعضهم زعم نّ الوصف المنفي هو التوصيف بصفة المخلوقين، وشرذمة الى انّ المراد بذلك الصورة[١]، كما هو مذهب **الجواليقيّ**.

وأقول: قد سبق في **المجلّد الأوّل** من هذا الشرح ما يكفيك في تحقيق الحق إن أردت ذلك، ولكنّ ها هنا قليلاً ما أقرع عصاك فاستمع بعد ما سمعت من البراهين العقلية والدلائل النقلية انّ هذا الخبر يدلّ على بطلان هذه الآراء بوجهين:

الأوّل، ما نقل الإمام من قوله سبحانه: ﴿**وَما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ**﴾[٢] واتّفقت الأخبار مع أقوال أرباب التفاسير وإن كان لايحتاج الى الاستشهاد الثاني مع وجود الأوّل، بل ذكره معه من سوء الأدب، على انّ «قدر» بالتخفيف بمعنى وصف أي ما وصفوا اللهَ حق وصفه، ومن البيّن انّ القول بالعينية حدٌّ، وعلى ما يزعمون هؤلاء انّ حقّ وصفه تعالى أن يكون كذلك، وهذه الآية صريحة في أنّه لا يوصف حقَّ وصفه، والأخبار المتظافرة تدلّ أيضاً على نفي الحدّ عنه وعن أوصافه تعالى.

والثاني، قول الإمام ـ عليه السّلام ـ في الخبر الثاني، أي ما روي عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ من انّه «لا يوصف بقدرة إلّا كان أعظم من ذلك» لأنّ القدرة من

---

١. الصورة: المصورة د.

٢. الأنعام: ٩١.

جملة الصفات فلا يمكن أن يحدّ بحدّ. فلو قيل بالعينية لكان تحديداً، فلا يصحّ على هذا التقدير أن يقال هو أعظم من ذلك، وقد حكم الإمام بذلك. فالقول بالعينيّة ليس من مذهب الأئمّة عليهم السّلام بل أشرف منه.

الحديث السّابع

[إشارة إلىٰ عموم قدرته تعالىٰ]

بإسناده عن الحسين بن أبي حمزة، قال: سمعتُ أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ يقول: قال أبي ـ عليه السّلام ـ أنّ محمّد بن الحنفيّة كان رجلاً رابط الجأش وأشار بيده وكان يطوف بالبيت، فاستقبله الحَجّاج، فقال: قد هممتُ أن أضرب الذي فيه عيناك! قال له محمّد: كلاّ انّ لله تبارك اسمه في خلقه كلّ يوم ثلاثمائة لحظة أو لمحة إحداهنّ تكفّك عنّي.

شرح: «الجأش»: رواع[1] القلب إذا اضطرب عند الفزع، يقال: فلان رابط الجأش، أي يربط نفسه عن الفرار لشجاعته. و «الإشارة» باليد انّما هي الى القلب. و «الذي فيه العينان» هو الرأس والمراد ضرب العنق، والترديد في «اللحظة» و «اللّمحة» انّما هو من الراوي، و «الكفّ» بالتضعيف: المنع. وأمّا سرّ الثلاثمائة فيحضرني في ذلك وجوه:

الأوّل، انّه ورد في الخبر: انّ لله ثلاثمائة خُلُق[2] بالضم. وعلى ذلك صارت الرجال الذين[3] على قلوب آدم ثلاثمائة لإغاثة الملهوفين وإدراك المضطرّين، فهو

---

١. رواع: دواع د.

٢. الفتوحات المكية، ج٢، ص٧٢.

٣. الذين: الذى د.

تعالى كما ينظر الى العباد بتوسّطهم نظر الرحمة كذلك ينظر كلّ يوم بهذا العدد الى العباد من وجوه أُخَر، لتربيتهم وتكميلهم وحفظهم وإيصالهم الى كمالاتهم.

الثاني، انّ ذلك باعتبار لفظ الاسم «البصير» فانّه ثلاثمائة وإثنان والكسور لايعبأ بها في تحقيق الحقائق، ودلالة الألفاظ على المعاني ليست بالجزاف بل الوضع فيها وضع معقول روعي فيه ترتيب الحقائق، ولكلّ اسم تأثير خاصّ في جزئيات العالم، فباعتبار ذلك الاسم له كل يوم ثلاثمائة لحظة.

الثالث، انّ «اليوم» عبارة عن دورة واحدة من أدوار الفلك المحيط بالسماوات والأرض، وهو إمّا من الطلوع الى الطلوع، أو من الغروب الى مثله، أو من الاستواء الى نظيره، فاليوم طوله ثلاثمائة وستون درجة، لأنّه يظهر فيه الفلك كلّه، وفي هذا اليوم تأخذ الأجسام مصالحها من المبدأ الفيّاض من الغذاء والنمو والصحة والحياة وما أشبه ذلك، كما تأخذ العقول معارفها، والأرواحُ بصائرها، والبصائرُ مشاهِدَها وقد شاع في الأخبار التعبير عن تلك الدرجات بالثلاثمائة وإن لم يحضرني متنها، فلعلّه باعتبار كلّ درجة له تعالى نظر الى خلقه بالتنمية والتغذية والحفظ والإمساك والقيّوميّة ـ والعلم عند الله ـ وعلى هذا فينبغي إيراد هذا الخبر في باب السمع والبصر، لكن لمّا كان ذلك من لوازم القدرة الكاملة التي لايتحرّك متحرّك إلاّ بها ولا يقدر القادرون على دفعها، أورده المصنّف ـ رضي الله عنه ـ في هذا الباب؛ فتدبّر.

الرابع، ذكر بعض أهل المعرفة[١] في ذكر القلوب المتعشقة بالأنفاس ما يمكن أن يصير وجهاً لما نحن بصدده، حاصله: لمّا كانت خزائن الأرواح الحيوانية تعشقتْ بالأنفاس الرحمانية للمناسبة، قال رسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ: انّ نفَس الرحمن يأتيني من قبل اليمن، إلاّ وانّ الروح الحيواني نفَس وانّ أصل هذه الأنفاس عند القلوب المتعشقة بها هو النفَس الرحماني الذي من قبل اليمن لمن أخرج عن وطنه

---

١. وهو محيي الدين بن عربي في الفتوحات، ج١، باب٢٤، ص١٨٥ مع شرح وإضافات.

وحيل بينه وبين مسكنه وسكنه، ففيها تفريج الكُرَب ودفع النُوَب، وقال ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «إنّ لله في أيّام دهركم نفحات ألا فتعرّضوا لها» وتنتهي منازل الأنفاس.في العدد الى ثلاثمائة وهي عدد «الرحمن» بدون الألف واللام، كما أقول، لأنّ نقصان الواحد لايضرّ، كما انّ زيادة الكسور يسقط في طريق أهل الذوق، وعلى ما قاله هذا العارف ثلاثمائة وثلاثين وذلك بأن عدّ الألف واللام في الحساب. ثمّ أفاد انّ هذا العدد يجب أن يكون في طرف القابل فما خرج من ضربهما فهو عدد الأنفاس التي تكون من الحق من اسمه «الرحمن» في العالم الإنساني كلّ نفس منها علم إلهي متحصّل من تجلّي إلهي خاص بهذه المنازل لا يكون لغيرها، فَمَنْ شمّ من هذه الأنفاس رائحة عرف مقدارها. ثمّ قال: «وقد اجتمعتُ مع بعض أرباب هذه المنازل بالبيت المقدّس و بمكّة المشرّفة، فسألته يوماً عن شيء، فقال لي: هل تشمّ شيئاً؟ فعلمتُ انّه من أهل ذلك المقام». أقول: في خبر ابن الحنفية ـ رضي الله عنه ـ إمّا انّه بنى الأمر على عدد «الرحمن» بدون الألف واللام كما قلت وإمّا انّه سقط كسر الثلاثين من الحساب كما هو الشائع.

الخامس، ما ذكره هذا العارف أيضاً بعض مقاصده: «انّ للعقل ثلاثمائة وستّين وجهاً يقابل كلّ وجه من جناب الحق العزيز ثلاثمائة وستّين وجهاً يمدّه كلّ وجه بعلم وإفادة لا يعطيه الوجه الآخر، فإذا ضربت وجوه العقل في وجوه الأحد[1] فالخارج من ذلك هي العلوم التي للعقل المسطّرة في اللوح المحفوظ الذي هو النفس وهذا الذي ذكرنا كشفاً إلهيّاً لا يُحيله عقل فيتسلمه تسليماً من قائله». ـ انتهى؛ فعلى هذا، فما في هذا الخبر من الاكتفاء بذكر الثلاثمائة إمّا لما قلنا مراراً من عدم كون الكسور محسوبة، ويحتمل أن يكون قد سقط من قلم المصنّف ـ رضي الله عنه ـ أو الراوي أو الناسخ؛ والله أعلم.

السادس، قد سنح ببالي أيضاً سرّ آخر هو أقرب الى التحقيق وهو انّ

---

١. لم يقرأ. ويحتمل أن يكون الأحد أو واحد أو الأضداد.

الفيوضات العلمية والأحوالية كما ينسب الى الاسم «الرحمن» كذلك الحفظ والكلاءة ينسب الى الاسم «البصير» كما يومي بذلك قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ يَكْلَؤُكُمْ بِاللَّيلِ والنَّهارِ مِنَ الرَّحمنِ قُلْ هُوَ رَبّي اِنّه بكلّ شيء بَصيرٌ ﴾[1] وقوله جلّ مجده: ﴿ وَما يُمْسكهنَّ إلاّ الرحمنُ بَلْ هُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُعْرِضُون ﴾[2]. الى غير ذلك من الآيات. وعدد «البصير» ثلاثمائة وإثنان، والكسر سيّما القليل مطروح، كما وقع في كثير من الأخبار، ولا يخفى على المتتبع للآثار، من ذلك انّه قد ورد في أيّام السَّنَة انّه ثلاثمائة وستّون بدون ذكر الستة، فإذا كان ذلك فمقتضى البصيرية هو الحفظ والكلاءة، فصحّ انّ لله تعالى في كلّ يوم ثلاثمائة لحظة الى عباده يحفظهم من الآفات والشرور.

الحديث الثّامن

[في بعض نعوته الذاتية]

بإسناده عن المفضّل بن عُمَر الجُعْفي، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: انّ الله تبارك وتعالى لا يُقْدَرُ قدرته، ولا يَقدِر العباد على صفته، ولا يبلغون كنه عظمته، ولا مبلغ عظمته، وليس شيء غيره، وهو نور ليس فيه ظلمة، وصدق ليس فيه كذب، وعدل ليس فيه جور، وحق ليس فيه باطل، كذلك لم يزل ولا يزال أبد الآبدين، وكذلك كان إذ لم يكن أرض ولا سماء ولا ليل ونهار ولا شمس ولا قمر ولا بحر و لا سحاب ولا مطر ولا رماح. ثمّ انّ الله تبارك وتعالى أحبّ أن يخلق خلقاً يعظّمون عظمته، ويُكبِّرون كبريائه، ويُجِلّون جلاله، فقال: كونا ظلّين، وكانا، كما قال الله تبارك وتعالى.

---

١. الأنبياء: ٤٢.

٢. الملك: ١٩

شرح: في تحقيق هذا الخبر مباحث:

[المبحث] الأوّل

ما يتعلّق، بقوله ـ عليه السّلام ـ: «لا يقدر» الى قوله: «ولا مبلغ عظمته»

«لايُقدَر» الأولى بالتخفيف على المجهول اي لا يوصف قدرتُه ولا يمكن أن يحدّ بأن ينتهي الى حدّ ولا غاية ولا أن يحدّ بتعريف حدّيّ ولا رسميّ، وقد سبق بيانه، و «لا يَقْدِر» الثانية أيضاً بالتخفيف على المعلوم من القدرة، أي لا قدرة للعباد على صفته. و «الصفة» إمّا بمعنى الوصف المصدري فمعناه ظاهر وإمّا للحاصل بالمصدر، فينبغي تقدير مضاف، أي لايقدرون على العلم بكنه صفاته. فعلى الأوّل، الوصف هو ما وصف به نفسه فليس على العباد إلاّ أن يصفوه بما وصف به نفسه: إمّا على الخصوص كالسميع والبصير بالنسبة الى الذائق واللّامس، أو على العموم كرازق النملة في ضمن الرازق المطلق، ومع ذلك فإنّا نجهل نسبة بعض هذه الصفات وهي الصفات الذاتية بخلاف الفعلية فانّها باعتبار المراتب، فالقسم الأوّل هي «صفات إقرار» لا «صفات إحاطة» فالقول بالعينية والزيادة على خطر عظيم؛ وأمّا الثاني فيرجع أيضاً الى الأوّل لكنّه معلّل[1] فيه بأنّ الإحاطة بكنه هذه الصفات مستحيلة فليس للعباد إلاّ الإقرار بها. قوله: «ولا يبلغون كنه عظمته» من قبيل ذكر الخاص بعد العام للتأكيد. وقوله: «ولا مبلغ عظمته» عطف على كنه عظمته، و المعنى انّهم لا يبلغون كنه عظمته ولا يبلغون ما بلغت عظمته من الآيات الدالّة على عظمته والى أي حدّ يمكن أن تكون عظمته، لأنّ كلّ حدّ يتصوّر أن يكون مبلغاً لها فهو أعظم منه.

---

١. معلّل: معلّلاً د.

المبحث الثاني

ما يتعلّق بقوله: «وليس شيء غيره» الىٰ قوله: «ولا رياح»

لمّا هدانا الإمام الى العجز عن إثبات الصفات من حيث تعلّقها[١]، وعن الوقوف على كنهها وحقائقها، أرشدنا ثانياً الى سرّ ذلك وكيفيّة الاعتقاد به، فقال: «وليس شيء غيره» أي ليس في المرتبة الأحدية اسم ولا رسم، فلا نعت ولا وصف، إذ الكلّ في تلك المرتبة مستهلكة باطلة الذات. ثمّ لمّا استشعر انّه إذا كان الأمر في تلك المرتبة كذلك فبعدها كما في المرتبة الألوهية وما يتأخر عنها، لو ثبتت الصفات وتحقّقت الأحكام لزم تجدّد حال وحدوث كمال، أبطله بأنّه تعالى كذلك لم يزل في أزل الآزال كما لايزال كذلك أبد الآباد، أي هلاك الأشياء وبطلان الذوات وانتفاء الصفات ثابتة أزلاً وأبداً بالنظر الى أحدية الذات وكبريائها، ولم يتغير الذات ولم يستكمل بالصفات في المرتبة الألوهية، بل هي مع ثبوتها في المرتبة الألوهية مستهلكة باطلة بالنظر الى المرتبة الأحدية، فلم يتجدّد حال بعد حال. وليس يلزم ها هنا استكمال.

قال بعض أهل المعرفة[٢]: «اعلم انّ الكلام في توحيد الله من كونه إلهاً فرعٌ عن إثبات وجوده، وهذا باب التوحيد، ولا حاجة لنا في إثبات الوجود فانه ثابت عند الذي نازعَنا في توحيده؛ وأمّا إثبات وجوه فمُدرَك بضرورة العقل لوجود ترجيح الممكن بأحد الحكمين. وأمّا أحديّة الذات فلا يعرف لها ماهيّة حتّى يحكم عليها، لأنّها لا يشبه شيئاً من العلم ولا يشبهها شيء، فلا يتعرّض العاقل الى الكلام في ذاته إلاّ بخبر من عنده، ومع إتيان إخباره فانّا نجهل نسبة ذلك الحكم اليه لجهْلِنا به، بل نؤمن على ما قاله وعلى ما يعلمه، فانّ الدليل لا يقوم إلاّ على نفي التشبيه شرعاً وعقلاً»! وقال في موضع آخر ما ملخصه: انّ الجمع أن يجمع ماله عليه،

---

١. تعلّقها: تعقّلها د.

٢. وهو مُحيي الدين العربي.

ومالَكَ عليه، ويرجع الكل اليه، واليه يرجع الأمر كله، ﴿أَلَا إِلَى اللهِ تَصِيرُ الأُمورُ﴾[١]، فما في الكون إلاّ اسماؤه ونعوته غير انّ الخلق ادّعوا بعض تلك الأسماء والنعوت لأنفسهم، ومَشَى الحقُّ ممشاهم، فخاطبهم بحسب ما ادّعوا. وأمّا طريق أهل المعرفة: فما ادّعوا في شيء من ذلك، بل جمعوا الكل عليه حتّى انّهم نبّهوا في الأسماء والنعوت انها حكم آثاراستعدادات الأعيان. وهذا سرّ خفيّ لا يعرفه الاّ من عرف انّ الله هو الحقّ، وانّ الأعيان على حالها، ما تغيّر عليها وصف في عينها، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وهذه الآية على وجوه كثيرة اعلاها انّه ليس ها هنا شيء كما انّ ليس مثله شيئاً.

فإن قلت: فما هذه الكثرة المشهودة؟

قلنا: هي نسب أحكام استعدادات الممكنات بالنظر الى الوجود الحق، والنسب ليست أعياناً ولا شيئاً، وانّما هي أمور عدمية. وإذا لم يكن في الوجود شيء سواه فليس مثله شيء لأنّه ليس ثَمَّ شيء.

وقال[٢] في بعض رسائله: «اعلم انّ الحق من حيث إطلاقه الذاتي لا يصحّ أن يحكم عليه بحكم، أو يعرَّف بوصف، أو يضاف اليه نسبةٌ مّا، لأن كلّ ذلك يُفضي بالتعيّن والتقيّد، ولا ريب انّ تعيّن كلّ متعيّن يقضي بسبق اللاّتعيّن». وقال في معنى قوله: «كان الله ولم يكن معه شيء»[٣]: «لاتصحبه الشيئية ولا تطلق عليه، وكذلك هو، ولا شيء معه، فانّه وصف ذاتيّ له سلب الشيئية عنه وسلب معيّة الشيئية، لكنه مع الأشياء وليست الأشياء معه، لأنّ المعيّة تابعة للعلم وهو يعلمنا فهو معنا ونحن لا نعلمه فلَسْنا معه». ثمّ قال[٤]: «ولأنّ المعيّة نعت تجميد ولا مجد لمن هو

---

١. الشورى: ٥٣.

٢. أي محيي الدين ابن العربي.

٣. في الفتوحات، ج٢، ص٥٦، سؤال ٢٣.

٤. في نفس المصدر.

عديم وجوب الوجود[١] لذاته، فانّ الشيء لا يكون مع الشيء إلاّ بحكم الوعيد أو الوعد بالخير، وهذا لا يتصوّر من الدون للأعلىٰ. فالعالم لايكون مع الله أبداً سواء اتّصفت بالوجود أو العدم. والواجب الوجود لذاته يصح له نعت المعيّة مع العـالم عدماً ووجوداً» انتهت كلمات هذا العارف.

ثمّ انّ الإمام ـ عليه السّلام ـ ذكر نعوت الذات والفرق بينها وبين الصفات، كـما سيأتي في خبر عبدالملك انّ الصفات له تعالى وأسماؤها جارية عـلى المخـلوقين، والنعوت للذات لا يليق إلاّ بها؛ فمنها، كونه نوراً لا ظلام فيه، فالنور هو الظاهر بنفسه المُظهِر لغيره، وذلك لأنّ الأشياء وإن كانت ظـاهرة، لكـن ليس ظـهورها بأنفسها بل بجاعلها، ومع ذلك فلا يخلو من ظلمة إمكان وظلمة نقص وظلمة فقر، وهذه ظلمات ثلاث بعضها فوق بعض وهو سبحانه ظاهر بذاته من دون شوب ظلمة أصلاً.

وجه آخر: انّ المقرّر الثابت بالبرهان بل بالعيان عند أهل المعرفة انّ الله سبحانه ظاهر ما غاب قطّ، والعالم غيب ما ظهر قطّ، وانّما الأعيان على سلبها البسيط أزلاً وأبداً، وأكثر الناس على عكس ذلك من الاعتقاد، فانّهم زعموا انّ الله غيب ما ظهر قطّ، والعالم ظاهر ما غاب أصلاً.

ومنها، انّه صدقٌ لا كذب فيه: اعلم انّ الصدق في القول على ما قاله إمام الكلّ مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ: «هو مطابقة المنطق للوضع الإلهي»[٢] ثمّ كما يكون الصدق في الأقوال يكون أيضاً في الذوات والأحوال. فالصدق في الذوات أن ينطبق على مرتبة وجودها، والصدق في الأحوال أن يثبت لموضوعاتها، وعلى الجملة، الصدق في الكلّي أن يطابق مراتب جزئياتها ويشتمل عليها بأن يكون عين كل واحد منها بمعنى انّ ذلك الجزئي هو الكلّي موجوداً في الأعيان، لا انّ ها هنا

---

١. وجوب الوجود: الوجوب الوجودي (الفتوحات).

٢. أشرنا الى مأخذه سابقاً.

كلّي وتعيّن ينضمّ اليه. وكذا الصدق في كل مرتبة من مراتب العوالي أن ينطبق على جميع ما في حيطتها ويحتوي عليه. وفي السوافل أن يتصحّح الظلّيّة والصنمية لما فوقها، وعلى هذا، فالصدق في المرتبة الأحديّة أن يحاذي ما هو الواقع الظاهر في الوجود من شؤوناته، بمعنى انّه لا يخلو عنه أرضه ولا سماؤه، وليس شأن إلاّ وفيه شأنه. وقد يكون صدقه تعالى بحسب المرتبة الألوهية والربوبية ومن أصدق من الله حديثاً، ومن هنا يقال: كلامُه صدقٌ وقوله صدقٌ ورسولُه مبعوث بـالصدق. فعدم الكذب في المرتبة الأحدية هو عدم خُلوّ شيء منه وعدم عُزوب مثقال ذرة من سلطانه. وهذا معنى غريب شريف للصدق لم أجد من العرفاء من ظفر به ولله الحمد.

ومنها، انّه عدل لاجور فيه: العدل فينا من سلك طريق السواء في أفعاله وتخلّق بأخلاق الله بل تحقّق بها في صفاته واستقام على حدّ الاستواء في ذاته، وأمّـا في نعوت الأحدية فهو[1] الحكم على هلاك ما سواه من أعيان الممكنات من دون ظلم فانّه الظاهر والنائب عن المَظهَر، وهو الصاحب في الحضر[2]، حظيرة القدس، و هو الخليفة في السفر من مشرق الأحدية الى مغرب دار الغربة، ومنه الى ما ابتدء منه أمر الدنيا والآخرة.

وأمّا العدل في صفات الألوهيّة فأن يعطي كلّ مستحق ما يستحقه ويهب كلّ موجب لأمر ما يقتضيه لا ماهو يرتضيه، فلا جور فيه، إذ الجور هو العدول عن الوسط الى أحد الطرفين، وهذا انّما يتحقّق بأن ينقص عن مقتضى الشيء أو يزيد عليه. وبهذا ظهر العدل في الأفعال أيضاً.

ومنها انّه حق ليس فيه باطل: الحق المطلق هو الذي يحقّ له بنفسه أن يكون أزلاً وأبداً من كلّ وجه ومن أيّ وجه، وليس فيه جهة بطلان أصلاً ولا يحقّ لغيره

---

١. فهو: وهو د.

٢. الحضر: الحظر د.

ذلك، إذ لو كان غيره أيضاً كذلك، لكان خارجاً عنه، فيكون ذلك الوجود الغيري باطلاً فائتاً منه غير ثابت له، فلا يكون حقّاً مطلقاً، أو أيضاً لتميز هو عن الغير بشيء ـ أيّ أمر كان من ذات أو عارضها ـ فيثبت فيه جهة لايكون من تلك الجهة ثابتاً، بل مسلوباً عنه نحو من الوجود، وذلك هو وجه البطلان، والحق المطلق ليس كذلك.

ثمّ بعد ذكر هذه النعوت حكم الإمام عليه السّلام بأنّه كذلك: أي من انّه ليس شيء غيره في الوجود، ومن انّه نور ليس فيه ظلمة، وظدق ليس فيه كذب، وعدل ليس فيه جور، وحق ليس فيه باطل، لم يزل من أزل الآزال الى أبد الآباد وهو[1] ظرف وجود الأشياء.

ثمّ قال: «وكذلك كان إذ لم يكن أرض ولا سماء» إشارة الى انّه كذلك قبل وجود الأشياء أي لم يتفاوت تلك النعوت قبل وجود الأشياء وبعده، إذ هي حين وجودها على لَيسها البسيط وعدمها الصِّرف.

ثمّ ذكر أصول الكون ومقدّماته في بيان كونه تعالى منعوتاً بنعوت الكبرياء قبل هذه الأشياء، فجعل يذكر ما تلينا الى أن انتهى الى أصل الأصول، فقال: «إذ لم يكن أرض ولا سماء» وأردف ذلك بذكر حالاتها فقال: «و لا ليل ولا نهار» ثمّ بذكر أعظم الأشياء فيها وأصلحها لتدبير أمر المعاش، فقال: «ولا شمس ولا قمر». وتقديم الأرض على السماء لكون الأرض أقرب الينا. وقد عرفت انّ الترتيب بهذا الاعتبار؛ وقدّم الليل على النهار لما قيل من انّ الليل مذكَّر والنهار مؤنّث، لا بحسب اللّفظ، بل بحسب الحقيقة، لقوله تعالى: ﴿وآيـةٌ لَهُمُ اَللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ﴾[2] وقدّم الشمس والقمر لأنّها الاصل في النور، والكلام في ترتيب الأصول، فينبغي أن يراعي ذلك.

---

١. هو: هذا د.

٢. يس: ٣٧.

وقوله: «ولا بحر» إشارة[1] الى البحر المسجور الذي هو مادّة السماوات والأرض، و «السحاب» إشارة الى الصورة الطبيعية الكائنة منها، و «المطر» الى الصور النوعية، و «الرياح» الى الطبيعة[2] الكلية الممسكة لنظامها وهي المعبّر عنها بـ«النَّفس الرحماني» لقوله صلّى الله عليه وآله: «لا تذمّوا الريح فانّه من نفس الرحمن» فبعد ما لم تكن تلك المذكورات «أحبّ» الله تعالى «أن يخلق خَلقاً يُعظِّمون عظمته» أي يعدّون مراتب عظمته ويحمدونه بصفات كماله، أو يظهرون للناس عظمته، أو يُصيِّرن مظاهر عظمته بمعنى أن يكونوا مَجالي أسمائه ومَرايا أنوار جماله، و «يُكبِّرون كبرياءه» أي يتنطّقون بالتكبير والتقديس، ويعتقدون انّه أعظم من أن يوصف بتلك الصّفات، أو يستكمل بهذه الكمالات، أو يظهرون للخلق كبرياءه، أو يكونون مظاهر كبرياء ذاته، و «يُجلّون جلاله» من «الإجلال» وهو عدّ الشيء جليلاً، أي يُنبئون بأفعاله الجليلة وصنائعه المحكمة، أو يتكلّمون ويذكرون جلائل فضله وإنعامه، أو يكونون مظاهر جلاله وكماله؛ **فالعظمة** للصفات، والكبرياء للذات، و**الجلال** للأفعال؛ والحاصل، انّ القصد من الإيجاد هو **توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الأفعال** بمعنى ان لا ذات إلاّ هو، وانّ الكلّ باطل دون وجهه الكريم، ﴿**وكلُّ شيء هالك إلاّ وجهَه**﴾، وانّه المستجمع لصفات الكمال، ولا كمال إلاّ كماله، ولا بهاء إلاّ بهاؤه، وانّه لا يتحرك متحرِّك الاّ بمشيته ولا تشاؤون إلاّ أن يشاء الله، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله، فلمّا أراد الله سبحانه ذلك قال: «كُونا ظلّين» فكانا كما قال الله تبارك وتعالى.

[مبادي الكون]

إعلم انّه لمّا ظهر من سياق القول انّ الكلام في إيجاد مبادي الكون حيث نفى

---

١. إشارة: وإشارة د.

٢. الطبيعة: الطبيعية د.

وجود تلك المبادي، لا في إيجاد مبادي الوجود من النور القاهر والاسم الباهر، ولأنّ ظهور القدرة[١] انّما هي في مرتبة الأرواح، فلا محالة يكون الكلام في الموجودات التي بعد العقول والنفوس. ومن البيّن انّ مبادي الكون ثلاثة: العدم، والهيولى، والصورة. وقد أشار الى الأوّل بقوله ـ عليه السّلام ـ: «إذ لم يكن» الى آخر ما قال. فبقيت الهيولى والصورة الطبيعية ولا يخفى انّهما ظلاّن للأنوار القدسية وأثران للأسماء الإلهية، فالهيولى ظلّ للعقل الذي هو أوّل خلق الله، والصورةُ ظلّ النفس الكليّة ووجهُ الظليّة انّهما معلولتان لهذين النورَيْن والمعلول ظل العلة، ولأنّهما متعلّقتان بعالم الكون الذي يشبه الظلمة بالنظر الى عالم الأنوار الربوبية، والظلّ يقابل النور. ولمّا كان وجود الهيولى لايتصوّر بدون الصورة أشير الى تلك المعية اللزومية بمعيّة الصدور، وإن كان الحقّ عندنا تقدّم جعل الهيولى على الصورة بحسب المرتبة والشرف العقلي، خلافاً لمن قال بالعكس من ذلك؛

وفي المياومات المفاوضة لمعلّم الحكمة الى ذي القرنين ما هذه ترجمته: «أنشأ الله[٢] الخليقة لا من موجودات، وأحدَثها لا من متقدّمات. خلق الرؤوس الأوائل كيف شاء، وبرأ الطبائع الكلية من تلك الرؤوس على ما شاء، والرؤوس أوّل الخلقة وابتداء ما أنشأ الباري عزّ وجلّ، والطبائع وكلّ ما كان من اختلاف خلق الطبائع يتفرّع من تلك الرؤوس. فالرؤوس لا محالة: أوّلها وأكرمها الصورة، والثاني الهيولى، والثالث العدم لا بزمان ولا بمكان. والباريّ عزّ وجلّ، يجلّ من هذه الأشياء لأنّه مُنْشِئُها ومحدثها»[٣] ـ انتهى. و «المياومات» المرسلة يوماً فيوماً. وكان ذلك حين سافر اسكندر للغزاء ولم يذهب ارسطو معه في ذلك السفر. وقوله: «أوّلها وأكرمها الصورة» انّما هو بحسب انّها جهة الفعلية وهي أشرف من القوة.

---

١. إشارة الى وجه إيراد هذا الخبر في باب القدرة أيضاً. منه.

٢. الله: ـ د.

٣. محدثها: يحدثها م.

ثمّ اعلمْ انّ كلمة «كن» عبارة عن الأمر الإيجادى لإظهار ما هو المراد وإنشاء ما هو المقصود لرب العباد؛ فالكلمة الوجودية هاهنا تامة والمنصوب بعدها وهو قوله: «ظلّين» حال مؤكِّدة للمراد. وانّما قلنا: «تامّة» لأنّ الهيولى لا مادة لها حتّى يتحقق فيها الجعل المركّب أوّلاً بالقياس الى مادّتها.

ويحتمل ان يكون الإثنان[1] عبارة عن الماء العذب والاجاج اللَذيْن هما أصل الخلق، ويمكن أن يكون إشارة الى مبادي الوجود فيحتمل أن يكون الاثنان هما العقل والجهل، فاحدهما مجعول بالذات والآخر بالعرض. ويحتمل أن يكون جملة الأسماء الجمالية وجملة الأسماء الجلالية. وأمّا الذي سنذكره من قول المصنّف ـ رحمه الله ـ فلا أعلم له وجهاً ظاهراً اللّهمّ إلاّ أن يصل اليه خبر مروي قال ـ رضي الله عنه ـ بهذه العبارة.

قال مصنّف هذا الكتاب: معنى قوله: «هو نور» أي منير وهادٍ، ومعنى قوله: «كونا ظلَّين» الروح المقدس والملك المقرب، والمراد به انّ الله كان ولا شيء معه، فأراد أن يخلق أنبياءه وحُجَجه وشهداءه؛ فخلق قبلهم الروح المقدس وهو الذي يؤيد الله به أنبياءه وحُجَجه وشهداءه ـ صلوات الله عليهم ـ وهو الذي يحرسهم به من كيد الشيطان ووسواسه، ويُسَدِّدهم ويُوفِّقهم ويُمِدّهم بالخواطر الصادقة؛ ثمّ خلق الروح الأمين الذي نزل على أنبيائه بالوحي منه عزّ وجلّ، وقال لهما: «كونا ظلَّين ظليلين لأنبيائي ورُسلي وحُججي وشهدائي» فكانا كما قال الله عزّ وجلّ، ظلَّين ظليلَيْن لأنبيائه ورسله وحُجَجه وشهدائه يعينهم بهما وينصرهم على أيديهما ويَحرسهم بهما. وعلى هذا المعنى قيل للسلطان العادل: انّه ظلّ الله في أرضه لعباده، يأوي اليه المظلوم، ويأمَن به الخائف الوجل، ويأمن به السُّبُل، ويُنتَصَف به الضعيف من القوي. وهذا هو سلطان الله وحجّته التي لا تخلو الأرض منه الى أن تقوم الساعة» ـ انتهى كلامه.

قوله: «فأراد أن يخلق أنبياءه» قريب ممّا قلنا من مظاهر العظمة والكبرياء،

---

١. الاثنان: الايتان م.

وبالجملة، مجالي الصفات والأسماء. وقوله: «ظليلين لأنبيائه» إشارة الى اصطلاح آخر وهو انّه كما يقال للسافل انه ظلّ للعالي كما حملناه على ذلك، كذلك يطلق الظلّ على العالي ومنه الخبر: «لا ظلّ له يمسكه» كما سبق. وقوله: «وهذا هو سلطان الله وحجّته» إشارة الى انّ «السلطان العادل» في هذا الخبر هو الإمام المعصوم عليه السّلام.

الحديث التّاسع

[في أنّ الله تبارك وتعالىٰ لاينسب الى العجز ودفع شبهة إدخال الكبير في الصغير]

بإسناده عن عمر بن أُذينة، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: قيل لأميرالمؤمنين ـ عليه السّلام ـ هل يقدر ربُّك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن تصغر الدنيا و تكبر البيضة؟ قال: «انّ الله تبارك وتعالى لا ينسب الى العجز والّذي سألتني لا يكون.

شرح: أي ليس عدم إدخال الدنيا في البيضة من غير تصغير ولا تكبير لعجز من الباري تعالى. وذلك من جهة انّ دخول المقدار الكبير في الصغير من غير تكثيف ولا تلطيف وكذا من غير تخلخل وتكاثف حقيقيّين ممتنع عقلاً والممتنع بالذات ليس من شأنه قبول الوجود وقد عرفت ان الواهب الفيّاض انّما يعطي بحسب ما يقتضيه الذوات أو يطلبه الاستعدادت، فعاد النقص ها هنا الى القابل لا الى الفاعل. وقد قيل: بهذا الجواب يظهر انّ التمثيل بإدخال الدنيا في الجليدية كما في الخبر السابق والخبر الآتي من المجادلة بالتي هي أحسن. والجواب البرهانيّ هو هذا، لكن أنت خبير بحقيقة الحال إن تذكّرتَ ما سبق من المقال.

الحديث العاشر

[في أنّ الله لايوصف بالعجز ودفع شبهة إدخال الكبير في الصغير]

بإسناده عن أبان بن عثمان، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: جاء رجل الى أمير المؤمنين فقال: أيقدر الله أن يدخل الأرض في بيضة ولا يصغِّر الأرض ولا يكبِّر البيضة؟ فقال له: ويلك انّ الله لايوصف بالعجز ومن أقدر ممّن يلِّطف الأرض ويعظِّم البيضة.

شرح: الجزء الأوّل من الجواب قد سبق بيانه مراراً؛ وأمّا قوله: «ومن أقدر» الى آخره، فمعناه انّك أذْعنتَ في السؤال انّه قادر على ذلك مع التصغير والتكبير، وهذا كاف في كمال اقتداره بأن يلطف الأرض ويكبر البيضة حتّى يمكن دخول الأولى في الثانية.

الحديث الحادي عشر

[حلّ شبهة إدخال الكبير في الصغير]

بإسناده عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: جاء رجل الى الرّضا ـ عليه السّلام ـ فقال: هل يقدر ربّك أن يجعل السماوات والأرض وما بينهما في بيضة؟ قال: نعم وفي أصغر من البيضة، قد جعلها في عينك وهي أقلّ من البيضة، لأنّك إذا فتحتها عاينت السماء والأرض وما بينهما ولو شاء لأعماك عنها.

شرح: قد سبق مثل هذا في خبر هشام، لكن يمكن أن يقال في هذا الخبر لم يتعرّض السائل لعدم التكبير والتصغير فعلى هذا فالقول بأنّه يقدر مطلقا صحيح،

والتمثيل بالأصغر وهو الجليدية حسن. وأقول أيضاً: يمكن أن يبتني[١] تصحيح[٢] الخبرين على القول باتّحاد الحاسّ والمحسوس، كما هو طريقة بعض أرباب العرفان من اتّحاد العاقل والمعقول والخيال والمتخيّل والحاس والمحسوس، لا على القول بالانطباع كما يتوهّم. وتحقيق ذلك يستدعي بسطاً من الكلام لايسعه هذا المقام، وعساك قد سمعتَ فيما سلف ما يلمع الى تلك المطالب، ثمّ عسى الله أن يأتي بالفتح في محل مناسب.

ثمّ أقول: يمكن أن يكون ذكر العين ليس لتمثيل هذا الدخول، بل للإشارة الى انّه لو فعل ذلك وعسى أن يكون قد فعل ذلك في مبدأ الخلق، فمن أين يظهر لك التفاوت بين حالتَي الإدخال وعدمه؟ إذ كما ترى حين عدم الإدخال سماءً وأرضاً ودوراً وقُصوراً، وكذلك تراها هكذا في حال الإدخال، فمن أين تعرف التفاوت بين الحالتين؟ وانّى لك ذلك؟ فلعلّ الأمر كذلك في هذه الآن فتبصّرْ.

وعندي انّ ذلك هو الحق والصواب في تحقيق هذا السؤال والجواب. ويؤيّده ما ورد في الأخبار: انّ الله تعالى خلق درّة بيضاء فخلق منها الأرض والسماء، وكذا ما ذكر أهل المعرفة من انّه لمّا خلق الله آدم فَضُلَ من طينته بقدر السمسمة في الخفاء، فجعلها أرضاً واسعة الفضاء، إذا جعل العرش وما حواه والكرسي والسماوات والأرض، كان الجميع فيها كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض وفيها من العجائب ما يبهر العقولَ أمرُه، وكثير من المحالات العقليّة موجودة في هذه الأرض وفيها وسع الصغير للكبير من غير تكبير وتصغير الى غير ذلك من الغرائب.

---

١. يبتني: يتبيّن د.

٢. تصحيح: – م د.

الحديث الثّاني عشر

[في أنّه لايجوز القول بأنّ الله خلق الأشياءبقدرة]

بإسناده عن محمد بن عروة[١]، قال: قلتُ للرّضا ـ عليه السّلام ـ خلق الله الأشياء بقدرة[٢] أم بغير قدرة؟[٣] قال: لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بالقدرة، لأنّك إذا قلت: خلق الأشياء بقدرة فكأنّك قد جعلت القدرة شيئاً غيره، وجعلتها آلة بها خلق الأشياء، وهذا شرك؛ وإذا قلتَ: خلق الأشياء بقدرة، فانّما تصفه انّه جعلها باقتدار عليها وقدرة، ولكن ليس هو بضعيف ولا عاجز ولا محتاج الى غيره.

شرح: ذكر الامام ـ عليه السّلام ـ لهذا القول ـ وهو انّه تعالى خلق الأشياء بقدرة معينين، وأبطل كلَيْهما، فلا يجوز القول به. ومن البيّن انّه لا يجوز القول بأنّه خلقها بغير قدرة إذ الخلق إمّا نفس القدرة على الشيء أو ملزومها، وذلك يناقض كونه بغير قدرة، فهو ـ عليه السّلام ـ أبطل القولين جميعاً لأنّه لم يقعا في طرَفي النقيض وأثبت قسماً آخر:

بيان ذلك: أمّا انّه لايجوز أن يقال: «خلق الأشياء بقدرة» فلأنّه إمّا أن يجعل الباء للسببية والآليّة أو الملابسة والمصاحبة، فعلى الأول، يكون[٤] المعنى انّه خلق الأشياء بتوسط القدرة فيكون القدرة آلة له تعالى، والآلة من حيث هي آلة غير ذي الآلة، فيكون غيره سبحانه شريكاً له في أفعاله؛ وعلى الثاني، يكون المعنى انّه خلقها متلبّساً بصفة القدرة موصوفاً بها ـ سواء في ذلك القول بالعينية أو غيرها ـ

---

١. عروة: عرفة (التوحيد، ص ١٣٠).

٢. بقدرة: بالقدرة (التوحيد، ص١٣٠).

٣. قدرة: القدرة (التوحيد، ص ١٣٠).

٤. يكون: أن يكون د.

وهو يستلزم الموصوف، وقد سبق انّ كلّ موصوف فهو غير الصفة وبالعكس، ولا يجدي انّه عينه لأنّ ذلك يستلزم الإثنينية ولو بالحيثية، والأزليّة تأبى عن ذلك؛ وأمّا انّه لا يجوز أن يقال: «خلق الأشياء بغير قدرة»، فلِما قلنا، ولأنّ الدليل قائم شرعاً وعقلاً على انّه جلّ جلاله قادرٌ مطلق، فكيف يصحّ هذا القول. وقوله ـ عليه السّلام ـ: «ولكن ليس هو بضعيف» الى آخر، استدراك بعد إبطال كلا القولَين، والمعنى انّ القول الفصل هو انّه تعالى خلق الأشياء لا من ضعف ولا عجز ولا احتياج، الى غير ذلك.

وتحقيق الجواب انّ هاهنا احتمالات ثلاثة: أحدها، نّه خلق الأشياء بقدرة بكلا معنييه وهو لايجوز كما أفاده الإمام عليه السّلام؛ والثاني، انّه خلقها بلا قدرة وهذا غير جائز لما بيّنا؛ والثالث، انّه خلقها لا بقدرة وهذا صحيح جائز وهو معنى قوله: «ولكن ليس هو بضعيف» وهذا يرجع الى القاعدة المقرّرة عند الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ الموروثة منهم من رجوع الصفات الى نفي المقابلات وسلب المنافيات مع إثبات المثمرات؛

وأمّا وجه نفي الضعف والعجز والاحتياج في معنى القدرة، فالأوّل، إشارة الى نفي الإيجاب عن فعله سواء كان من نفسه أو من غيره؛ والثاني، الى نفي امتناع شيء عن حكمه وعدم إباء أمر عن سلطانه؛ والثالث، الى نفي إمكان شيء بالنظر الى قدرته حتّى يحتاج هو سبحانه الى حصول أمرٍ أو اتّصاف بصفة لأجله، وانّما وجوب الأشياء أو امتناعها أو إمكانها بالقياس الى أنفسها والوجودات التي يفرض لها. وهذه مسئلة شريفة قلّ مِن أهل العلم مَن تفطّن بها.

ثمّ انّ المصنّف ـ رضي الله عنه ـ ممّن عرف ـ ببركة خدمة الأخبار ومعالجة الآثار المرويّة عن أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السّلام انّ الاعتقاد الحقّ في الصفات هو رجوعها الى سلب المقابلات، وعَلِمَ انّ هذا الخبر مبني عليه، فقال بهذه العبارة:

قال محمّد بن علي مؤلف هذا الكتاب: إذا قلنا انّ الله لم يزل قادراً فانّما نريد

بذلك نفي العجز عنه، ولا نريد إثبات شيء معه، لأنّه عزّ وجلّ لم يزل واحداً لا شيء معه، وسيأتي[١] الفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال في بابه إن شاء الله.

الحديث الثّالث عشر

[في تفسير قوله تعالى: ﴿مايكون من نجوىٰ ثلاثة...﴾]

بإسناده عن عمر بن أُذنيه، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قوله عزّ وجلّ: ﴿ ما يَكُونُ مِنْ نَجْوىٰ ثَلاثةٍ إلّا هُوَ رَابِعُهُم ولا خَمْسَةٍ إلّا هُوَ سادِسُهُم وَلَا أَدنىٰ مِنْ ذٰلكَ وَلَا أَكْثَرَ إلّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كانوا﴾ فقال هو واحد، أحديُّ الذات، بايِنٌ من خلقه، وبذلك وصف نفسه، وهو بكل شيء محيط بالإشراف والإحاطة والقدرة، لايعزب عنه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض ولا أَصغرَ من ذلك ولا أَكبرَ بالإحاطة والعلم لا بالذات، لأنّ الأماكن محدودة، تحويه حدود أربعة، فإذا كان بالذات لزمه الحَواية.

شرح: لنذكر في بيان هذا الخبر مطلبَين:

[المطلب] الأوّل
فيما يتعلّق بالآية الكريمة

اعلم وقد عرفت في أوائل هذا المجلّد أنّ وحدة الأوّل تعالى شأنه ليست وحدة عدديّة، لأنّ من خواص هذه الوحدة أن يصير الواحد بها مع انضمام شيء اليه معروضا للعدد كالاثنينية والثلاثية وغيرهما، والله سبحانه لا يشركه شيء ولا يصير معروضا لشيء؛ وله تعالى ايضاً وحدة جمعية إلهية يتّحد عندها الكل،

---

١. سيأتي: سأبيّن (التوحيد، ص١٣١).

بخلاف الوحدة الغير العددية فانّها يستهلك الكل لديها. ثمّ اعلم انّه فرق بين الرابع والأربعة، وذلك لأنّ الرابع عبارة عن الواحد، والأربعة مجموع الوحدات أو الواحدات؛ ثمّ بعد ذلك فرق بين رابع الأربعة ورابع الثلاثة، لأنّ رابع الأربعة يجب أن يكون مجانساً من وجه لصواحبه ومعروضاً معها لهذا النوع من العدد بخلاف رابع الثلاثة، فانّه لايجب فيه ذلك، بل ينبغي أن لا يكون منها إذا وجد في كلام فصيح. إذا دريت ذلك، ففي هذه الآية الكريمة حكم بانّ الله سبحانه رابع الثلاثة وسادس الخمسة إشارة الى معيّته عزّ شأنه بالنظر الى كلّ شيء ولذا قال: «ولا اَدنى من ذلك ولا اَكثر إلاّ هو معهم»، ولا يلزم من ذلك أن يكون منهم وفي عدادهم، لما حقّقنا من الفروق. وفي هذا المقام لطيفة دقيقة وهي انّ الحكم بكينونة الثلاثة، مع انّ الرابع هو الله تعالى انّما هو باعتبار معية الله لهم، وإلاّ فمع الحكم بالعكس لا يسع لهم الكون، وذلك لما سبق من انّ المعية تابعة للعلم فهو مَعَنا، لأنّه يعلمنا، ونحن لسنا معه، لأنّا لا نعلمه.

المطلب الثاني

فيما يتعلق بتطبيق الخبر على الآية

قوله ـ عليه السّلام ـ: «هو واحد أحديّ بائن مِن خلقه وبذلك وصف نفسه» إشارة الى الوحدة الإلهية الجامعة وهي متأخرة بحسب الاعتبار عن الوحدة الغير العدديّة التي للذات مع ذكر بعض خواصّها وهو[1] كونه أحديّ الذات: بيان ذلك: انّ لمحض الذات الإطلاق عن كلّ وصف سلبيّاً كان أو ثبوتيّاً، فليس هو من هذا الوجه مثبتاً له انّه مبدأ أو واحد أو فيّاض، بل نسبة الوحدة الى ذلك الإطلاق وسلبها عنه على السواء، بمعنى نّه مطلق عن الحصر في وصف أو حكم سلبي أو ثبوتي أو في الجمع بينهما أو التنزّه عنهما، فيصدق في حقه من هذه الحيثية انّه يشهد

١. وهو: وهي س.

ولا يُشهَد ويَعلم ولا يُعلَم، ولا يقتضي ارتباط شيء به، ولا صدور شيء عنه، ولا تعلُّق علمه بشيء، ولا غير ذلك من النسب والإضافات. ويتلوه اعتبار الأحدية الذاتيّة التي هي تعينٌ مّا، لكنها بالاعتبار المسقط لسائر الاعتبارات من النسب والإضافات، فهو سبحانه من حيث الإطلاق لا يتعيّن بوحدة ولا مبدئه ولا وجوب وجود، ولا يترتّب عليه حكم ولا يتعقّل اليه إضافة، وتعيُّنه جلّ مجده بالوحدة الذاتية هو اعتبار تالٍ[1] لهذا الإطلاق. ثمّ يلي[2] اعتبارَ الوحدة المذكورة اعتبارُ كونه يعلم نفسه بنفسه في نفسه، وهو يتلو الاعتبار المتقدم المفيد لتعيّن الوحدة من كونها وحدة فحسب، مع اعتبار ما يسقط مع الإطلاق ويفتح باب الاعتبارات عند اعتبار كونه يعلم نفسه بنفسه. وهذا عند المحقّقين هو مفتاح مفاتيح الغيب المشار اليها في الكتاب الإلهي ، وبهذا الاعتبار العلمي له وحدانية ثانية، **ولها التعيّن الجامع للتعيّنات كلّها، ومن تلك الحيثية يتعقّل مبدأه الحق، وكونه** مُوجِداً وفيّاضاً، فالتوحيد الموجود والتميز للعلم من حيث الوحدانية الجامعة لا من حيث الأحديّة الحاكمة بإيجاد العلم والعالم والمعلوم والإطلاق للذات. فقوله: «أحدي الذات» إشارة الى انّ الوحدة الإلهية تعتبر معها الأحدية الذاتية التالية لمرتبة الإطلاق. وقوله: «بائن من خلقه» إشارة الى خاصّة أخرىٰ للوحدة الجامعة وهي مباينة الواحد بها الذي هو الله مع سائر ما يفيض منه ويصدر عنه، إذ مرتبة تلك الوحدة مع اعتبار العلم وهي عين التميز عند أرباب العرفان. وقوله: «وبذلك وصف نفسه» إشارة الى انّ هذه الآية المباركة لبيان الوحدة الإلهيّة، إذ المعيّة انّما يتصوّر عندها، لما عرفت من انّها فرع العلم. وقوله ـ عليه السّلام ـ: «وهو بكلّ شيء محيط» الى قوله: «والعلم» إشارة الى خاصّة ثالثة للوحدة الإلهية الجامعة وهو إحاطته سبحانه بكلّ شيء إحاطة علمية اقتداريّة، لما عرفت من انّ هذه الوحدة باعتبار العلم فلا يعزب عن حيطته مثقال ذرّة، فهو مع كلّ شيء لا

١. تالٍ: ثان د يلي ر.

٢. يلي: ـ د.

بمقارنة، وغير كلّ شيء لا بمزايلة، وقوله عليه السّلام: «لا بالذات» إشارة الى انّ تلك الوحدة غير الوحدة الغير العددية التي يقال لها الأحدية الذاتية، لما دريت من انّ الكلّ مستهلك[1] في الوحدة الذاتية ولا يحكم عليها بحكم وانّها غير معلومة لأحد، إلّا بطريق السلوب. فلو كانت الوحدة الإلهية المحيطة هي الوحدة الذاتية لزم الحواية أي لزم أن يحوي الذات على كلّ شيء، ومن الأشياء تلك الأجسام والأماكن، والمحيط بذاته للأماكن محدود لا محالة لأنّ الأماكن محدودة بحدود أربعة هي أطراف خطّين متقاطعين مفروضين في السطوح وظهر من ذلك انّ المكان هو السطح؛ فتبصَّرْ.

تذييل: وما قلنا انحلّ ما يمكن أن يعتاص من التوفيق بين قوله تعالى: ﴿ما يَكُونُ مِنْ نَجْوىٰ ثَلاثَةٍ إلّا هُوَ رابِعُهُمْ﴾ الآية، وبين قوله جلّ مجده ذمّاً للنصارىٰ: ﴿لَقَد كَفَرَ الذينَ قالُوا إنّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ﴾ ووجه الفصيّة انّ ثالث الثلاثة لابدّ أن يكون من جنسها بخلاف رابع الثلاثة كما بيّنّا سابقاً.

الحديث الرّابع عشر

[تفسير قوله تعالى: ربِّ أرِني كيف تحيي الموتىٰ]

بإسناده عن عليّ بن محمّد الجَهْم، قال: حضرتُ مجلس المأمون وعنده الرضا عليّ بن موسى ـ عليهما السّلام ـ فقال له المأمون: يابن رسول الله! أليس من قولك انّ الأنبياء معصومون؟ قال: بلى فسأله عن آيات من القرآن، فكان فيما سأله أن قال له: فأخْبِرْني عن قول إبراهيم: ﴿رَبِّ اَرِني كيفَ تُحيِي المَوْتىٰ قالَ أَوَ لَمْ تُؤمِنْ قالَ بَلَىٰ

---

١. وجه الاستهلاك هو البرهاني وأمّا ما ذكره الإمام عليه السّلام فإقناعي ناسب أفهام الجماهير فلذلك اختاره الإمام عليه السّلام. منه.

وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾[١] قال الرضا ـ عليه السّلام ـ: ان الله تبارك وتعالى كان أوحى الى إبراهيم ـ عليه السّلام ـ إنّي اتّخذ[٢] من عبادي خليلاً إن سألني إحياءَ الموتى أجيبه[٣] فوقع في نفس إبراهيم انّه ذلك الخليل، فقال: ربِّ اَرِني كيفَ تُحيي المَوتى قالَ اَوَلَمْ تُومنْ قالَ بلى ولكن ليطمئن قلبي على الخُلّة.

شرح: على هذا البيان متعلّق «الايمان» هو «إحياء الموتى» وهو من قبيل تلقّي المخاطب على خلاف ما يتوقّعه، وذلك لأنّه ـ عليه السّلام ـ مصدّق باقتدار الله على إحياء الموتىٰ، ولكنه طلب اطمينان قلبه على «الخُلّة»، فيكون متعلّق الاطمينان هي الخُلّة وهي بالضم، مرتبة من مراتب «المحبّة». قيل: انّ «الحبّ» سرّ روحاني سَرىٰ من عالم الغيب الى القلب، ومن أجل سقوطه سمِّي «هَوىٰ»، من هَوىٰ يَهْوي: إذا سقط، ولوصوله الى حبّة القلب الذي هو منبع الحياة سمِّي «حبّاً» وإذا اتّصل بها سرى مع الحياة في جميع أجزاء البدن، فيمسّى «خلّة» ومنه سمّي إبراهيم «خليلاً» لتخلُّل الحبّ في أجزائه، أو لتخلّله في مراتب المحبّة. ثمّ انّه إذا ثبت واستولى في كلّ جزء بحيث يرتفع الامتياز ظهر في كلّ جزء صورة المحبوب كما حكي عن زليخا انّها افتصدتْ يوماً فارتسم من دمها على الأرض يوسف، يوسف! ولا تتعجّب من ذلك، فانّ عجائب بحر المحبة كثيرة وفي الاصطلاحات[٤]: «الخلّة: تحقُّق العبد بصفات الحق بحيث يتخلّله الحق ولا يخلو منه ما يظهر عليه شيء من صفاته، فيكون العبد مرآة للحق»؛ و «الاطمينان» من الصفات القلبية الروحانية قال تعالى: ﴿ اَلا بذكرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ القُلُوبُ ﴾ فاذا اطمأنّت النفس انقلبت وأقبلت على لله فصارت قلباً. وسنبيّن بعد هذا انّ «الاطمينان» كيف يحصل للقلب.

---

١. البقرة: ٢٦٠.

٢. أتّخذ: متّخذ (التوحيد، ص١٣٢).

٣. أجيبه: أجبتُه (التوحيد).

٤. اصطلاحات الصوفية للشيخ كمال الدين، عبدالرزّاق الكاشاني، ص ١٦١.

متن: ﴿ قالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يأتِينكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ فأخذ إبراهيم ـ عليه السّلام ـ نسراً وبطّاً وطاووساً وديكاً فقطعهنّ قِطعاً صغاراً، وخلطهنّ، ثمّ جعل على كلّ جبل من الجبال التي كانت حوله ـ وكانت عشرة ـ منهنّ جزءً وجعل مناقيرهنّ بين أصابعه، ثمّ دعاهنّ بأسمائهن، ووضع عنده حَبّاً وماءً فتطايرت تلك الأجزاء بعضها الى بعض حتّى استوت الأبدان، وجاء كلّ بدن حتّى انضم الى رقبته ورأسه، فخلى إبراهيم عن مناقيرهنّ، فطِرنَ، ثمّ وقعن يشربن من ذلك الماء، والتقطن من ذلك الحَبّ، وقُلنَ يا نبيّ الله! أحييتَنا اَحياك الله! فقال إبراهيم: بل الله يُحيي ويُميت وهو على كلّ شيء قدير.

قال المأمون: «بارك الله فيك ياا أبا الحسن» والحديث طويل أخذنا منه موضع الحاجة.

شرح: في الصحاح: صارَه يَصُورُه ويَصيرُه: أي أماله وقُرِئ: «فَصرْهُنَّ اليك» بضمّ الصاد وكسرها، قال الأخفش: يعني وَجِّهْهُنَّ، يقال: صُرْ اليّ، وصُر وجهك اليّ: أي اَقبِلْ عَليّ؛ وصُرتُ الشيء أيضاً: قطّعتُه وفصّلته، قال العجاج: «صُرْنا بِهِ الحكم وأعيى الحَكَما» فمَن قال هذا جعل في الآية تقديماً وتأخيراً كأنّه: خُذْ اليك أربعةً من الطير فصرهُنَّ»[1] انتهى. وفي تفسير عليّ بن ابراهيم[2] عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ في بيان هذه الآية نحو آخر، قال ـ عليه السّلام ـ: انّ ابراهيم ـ عليه السّلام ـ نظر الى جيفة على ساحل البحر تأكلها سباع البرّ وسباع البحر، ثمّ تَثبُ السباع بعضها على بعض، فيأكل بعضها بعضاً، فتعجّب إبراهيم ـ عليه السّلام ـ

١. الصحاح للجوهري، ج٢، ص٧١٦ باب الراء. تحقيق احمد عبدالغفور العطار، دار الكتب العربي بمصر.

٢. تفسير علي بن ابراهيم القمي، في تفسير الآية، في سورة البقرة، ص٨١.

قال: ﴿رَبِّ اَرِني﴾ الآية، فأخذ إبراهيم ـ صلوات الله عليه ـ الطاووس والديك والحمام والغراب، قال الله عزّ وجلّ: فصُرْهُنَّ اِلَيكَ: أي قطّعْهن ثمّ اخلطْ لحمهنّ وفرِّقْها على كلّ عشرة جبال، ثمّ خُذْ مناقيرهُنَّ، فادعُهُنَّ اليك، يأتينك سعياً. ففعل ذلك إبراهيم وفرّقهن على عشرة جبال، ثمّ دعاهنّ، وقال أجيبيني بإذن الله تعالى، فكانت تجتمع وتتألّف لحم كلّ واحد وعظمه الى رأسه، وطارت الى ابراهيم، فعند ذلك قال إبراهيم: ﴿إنَّ الله عَزيزٌ حكيمٌ﴾ وفي هذا الخبر وردتْ الحمام بدل البطّ، والغراب بدل النسر، وسيجيء وجه الجمع. وهذان الخبران انّما وردا لتفسير الآية بحسب الظاهر؛

وأمّا تأويلها بحسب الباطن فقد روى المصنّف شيخنا الصدوق ـ رضي الله عنه ـ في كتاب علل الشرائع[1]، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ: «انّ الطاووس يريد به زينة الدنيا، والنسر يريد به الأمل الطويل، والبطّ يريد به الحرص، والديك يريد به الشهوة، يقول الله عزّ وجلّ: إنّ أحببتَ أن تحيى قلبك[2] و[يطمئن][3] معي فاخرج عن هذه الأشياء الأربعة، فإذا كانت هذه الأشياء في قلب فانّه لا يطمئنّ معي» ـ الخبر.

[كلام في تأويل الطيور الأربعة التي أمر إبراهيم (ع) بقتلها]

والذي أقوله بتأييد الله تعالى على ما استفدت من مشكاة أنوار الهُدى

---

١. الخصال، باب الأربعة، ص٢٦٦ ورغم تتّبعي لم أعثر على الحديث في علل الشرائع.

٢. ونعمّا قال رئيس مشائية الإسلام:

إذا شئت أن تحيى فَمُتْ عن علائق | عن الحسِّ خمس ثمّ عن مدركاتها
وقابل بوجه النفس عالم قدسها | فذاك حياة النفس بعد مماتها

منه.

٣. يطمئنّ (خصال): تطمئن النسخ.

واقتبست من طور أعلام التُّقى هو انّ هذه الأربعة هي أصول المُهلِكات المانعة عن جوار الله ولقائه، وبإماتتها وإفنائها يتحقّق اليقين ويفيض النفس المطمئنّة ويصير العبد بذلك من الكاملين الأكابر، والقاعدين في مقعد صدق عند مليك مقتدر، حيث ينادىٰ: ﴿يا أَيَّتُها النَّفْسُ المطمئنّة آرْجِعي إلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾: فالشهوة، عبارة عن اللذات الحسية التي تصل الى الإنسان من جهة الحواسّ؛ والحرص، هو ميلان النفس الى حصولها وتوقان الطبع الى الوصول اليها وهي مرتبة **النفس الأمّارة**؛ و **طول الأمل** هو رسوخ هذه الأصول في أرض القلب وملكة حبّ الدنيا والشهوات الفانية فيها وإن لم يصل اليها وهي مرتبة **اللّوّامة**، وزينة الدنيا هي اللذات العقلية والإدراكات النظرية؛ وأمّا الجبال فهي القوى الحسية الخمسة الظاهرة والقوى الروحانية التي هي: **الخيال والذكر والفكر والقلب والعقل** وعند بعض: هي الخيال والفكر والحفظ والتصوير والعقل، وفي المشهور: الحس المشترك والخيال والمفكّرة والواهمة والحافظة، وما قلناه أحكم وأنسب.

وقتل الطيور الأربعة وتقطيعها عبارة عن صرف وجوهها عمّا يطلبه من زهرة الحياة الدنيا ولذّاتها وشهواتها وبالجملة ما يصرفها عن مولاها ويمنعها عن كونها لله تعالى؛

فإماتة ديك الشهوة انّما هي بضبط الحواس عن مشتهياتها وتعطيلها عن مدركاتها ومنعها عن التوصّل الى مستلذاتها؛

و قتل بطّ الحرص أو حمامة ـ وكلاهما مَثَلٌ في الحرص لكن في البطّ أشدّ ـ انّما هو بذلك التعطيل والضبط مع منع النفس عن الميل والشوق الى حصولها والركون الى هواها؛

وقتل نسر طول الأمل، وبعبارة اخرى غُرابه، إذ كلاهما مشهور بطول العمر، مع انّ الغُراب إشارة الى البُعد عن الحق كما انّ صاحب طول الأمل بعيد عنه لأنّ الغراب قد اشتهر في البين والبُعد، فقتله انّما هو بهذين الأمرين مع قلع أصولها عن مادة القلب وقطع شجرتها الخبيثة عن فضاء الصدر لكن مع بقاء العقل والتميز؛

وقتل طاووس الزينة انّما هو بهذه الأمور مع التخلّي عن العقل النظري والتجافي عن الإدراك الفكري ومحو الخواطر ونفي الكمالات والمآثر؛

وأمّا تجزئة القطعات على الجبال العشرة، فلكون هذه الخصال سارية في القوى العشر ولكلّ قوة منها نصيب من تلك الخصال؛

وإحياؤها ثانية، هو ظهور الجهات الإلهية في تلك القوى بأن تكون لله فيصرفها حيث يشاء فالبصر يبصر بالله، والسمع يسمع بالله، والعقل يعقل من الله، الى آخر القوى، بل الله[1] يكون السمع والبصر وغير ذلك؛

وجعل المناقير في الأصابع إشارة الى انّ لهذه الخصال جهتان: جهة الى الله وجهة الى ماسواه، فإذا[2] غلبت إحدى الجهتين كانت الأخرى كأن لم يكن شيئاً مذكوراً، وإذا بطلت إحديها حُيّيتْ الأخرى. والأصل فيها أن تصرف في سبيل الله وتتوجه اليه، فأصولها بحسب جبلّتها أن تطيع لله في أوامره ونواهيه، وأن تكون من عباده المخلصين، فهي بحسب جبلّتها طالبة للجنة العالية، لكن بسبب سلطان الهَوى المُردي ووسوسة الشيطان المُغوي زهقت[3] أنفسها وركنتْ الى الدنيا، فأصولها حين الإماتة من لذات الدنيا الدنية وفي[4] الميل الى شهواتها باقية عند السالك الى الله والذاهب الى ملكوته؛ وعبّر عنها بـ«الرؤوس» لأنّ الرأس أشرف الأعضاء. وقد دريت انّ جبلّتها أن تكون عبداً مخلصاً لله، فإذا أميتتْ عن الجنبة الدنيوية حُيّيتْ حياة باقية إلهية وبقيتْ مع الله بل بالله راضية مرضية؛ فإحياء الشهوة بأن لايصرف القوى إلاّ فيما يرضى الله، فلا ينظر إلاّ بأمر الله، ولا الى شيء سوى الله، ولا يسمع إلاّ آيات الله وحكمته ومواضعه، بل لا يسمع إلاّ صوته، ولا

---

١. بل الله ... غير ذلك: ـ د.

٢. فإذا: واذا س.

٣. زهقت: ذهقت د.

٤. في: من د.

يشمّ إلّا رائحة المحبوب، ولا يجد إلاّ نفَس الرحمن من قبل اليمن، ولا يذوق إلاّ بَرْد يقينه، ولا يبطش إلاّ في سبيله، ولا يتخيّل إلاّ قربه والوصول الى جواره، ولا يَذكر إلّا إيّاه ولا يفكّر إلاّ في أسمائه وصفاته وآلائه ونعمائه، ولا يتصوّر في نفسه إلاّ جماله، ولا يتقلّب قلبه الاّ معه، ولا يعقل إلاّ من لدنه بل يتحيّر فيه. فحينئذ يصير العبد مشاهداً لنور واحد، ويكون همّه واحداً، وفكره واحداً، وذكره لواحد، ويرى ذلك النور في جميع المراتب من الصفات والأفعال، ويراقبه في كلّ الأحوال، فيصير سمعه الحق، وبصره الحق، فلا يرى شيئاً غيره، حتى انّه لا يخطر بباله الذكر والذاكر، لكونه مستغرقاً في المذكور، فيصير الذكر والذاكر والمذكور واحداً، فانّ الله وعد أن يذكر من ذكره؛ وهذه منتهى المقامات الإلهية ومرتبة النفس[1] المطمئنة الملكوتية حيث يطلبها إبراهيم ـ عليه السّلام ـ بقوله: ﴿لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾. وفي الحكمة القديمة الهندية: لا يصير العبد من الكاملين إلاّ بأربعة خصال: الأولى، تحصيل العقل الفارق بين الحقّ والباطل؛ والثانية، تطبيق العقائد على الشريعة الإلهية؛ والثالثة، صرف الهمّة الى الجنبة العالية والمجاهدة التامة الشرعية والرياضة الكاملة العقلية؛ والرابعة، رعاية أربعة أشياء: الأول، النظر الى عباد الله بالرأفة والرحمة بأن يكونوا عنده سواء وذلك لغلبة التوحيد حيث يرى الكلّ مظاهر نور واحد؛ والثاني، ضبط الحواس وتعطيلها عن التفرّق في طلب المشتهيات؛ والثالث، مراقبة ذكر الله واستغراقه فيه، وجعلُ الهمّ واحداً ورفضُ ما سواه؛ والرابع، محافظة تلك المراقبة ومداومة تلك الرابطة. فبعد ذلك يصير العبد جالِساً على سرير العبودية، متمكّناً في مقعد الصدق وجوار الألوهيّة. ولعلّه بتصفية هذه العشرة وتكميلها أعطاه الله الحنيفية التي هي عشرة: خمسة في البدن وخمسة في الرأس؛ أمّا التي في الرأس: فأخذ الشارب، وإعفاء اللّحىٰ وطم الشَّعر، والسواك، والخلال؛ وأمّا التي في البدن فحَلقُ الشعر من البدن، والخِتّا، وتقليم الأظفار، والغسل من الجنابة، والطهور بالماء. وإذا بصّر الله عين عبدٍ يرى كلاًّ من تلك العشرة مناسباً لكلّ من

١. النفس: ـ م.

هذه العشرة؛ والله المستعان.

الحديث الخامس عشر

[انّ الله تعالى محيط بما خلق علماً وقدرة وإحاطة و...!]

بإسناده عن مثنى الحنّاط[١]، عن أبي جعفر، أظنّه محمّد بن النعمان، قال: سألت أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَهُوَ اللهُ فِي السَّمٰوَاتِ وفي الأرض﴾ قال: كذلك في كلّ مكان. قلتُ: بذاته؟ قال: ويحك! انّ الأماكن أقدار، فإذا قلتَ في مكان بذاته لزمك أن تقول في أقدار وغير ذلك، ولكن هو بائن من خلقه، محيط بما خلق علما وقدرة وإحاطة وسلطاناً وملكاً، وليس علمه بما في الأرض بأقلّ ممّا في السّماء، لا يبعد منه شيء، والأشياء له سواء علما وقدرة وسلطانا وملكا وإحاطة.

شرح: قد عرفت انّ المعية الذاتية لا يتحقّق بين الخلق والخالق لأنّ الكلّ مستهلك عند ذلك باطل هالك إلاّ وجهه، فبقيت المعية الصفاتية، وذلك لكون الأشياء مظاهر أسمائه وصفاته، وأقدمُ المراتب الصفاتية هي المرتبة العلميّة، ثمّ الأقتدارية، ثمّ بعد ذلك الإحاطة السلطانية والمالكية، وهي في مرتبة الأفعال، فنفي الإحاطة الذاتية في هذا الخبر لأجل ما قلنا؛ ثمّ أثبت الإحاطتين الآخرتين والمعيتين اللاّحقتين، وقد سبق وجه الاستدلال الذي ذكره هنا في الخبر السابق. وقوله ـ عليه السّلام ـ: «وليس علمه بما في الأرض» الى آخره، إشارة الى استواء النسبة العلمية الى كلّ شيء، فلا يتقدّم فيه متقدّم، ولا يتأخّر فيه متأخّر، بل الكلّ في تلك المرتبة سواء، ولبعض أهل التحقيق لبيان الإشارة الى نفي المعية الأولى وإثبات الأخرَتَين إشارة خفية وكلام فيه فائدة أخرى يرومها، لكن يقرب ممّا

---

١. الخيّاط: الحناط (التوحيد، ص١٣٢).

ذكرنا، وملخّصه انّ حقيقة الحق مجهولة لا يحيط بها علم، ولا يقاس بشيء، ولا يعتبر معها أمر، لعدم المناسبة بين الحقّ والخلق من حيث ذاته؛ إذ لو ثبتت المناسبة من وجه لكان الحق من ذلك الوجه مشابهاً للخلق مع امتيازه بما عدا ذلك الوجه، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب المُؤذِن بالفقر والإمكان [١] المنافي للغنى والأحدية، ولكان الخلق أيضاً مع كونه ممكناً بالذات ومخلوقاً مماثلاً للحق من وجه، لأنّ من ماثل شيئاً فقد يماثله ذلك الشيء، والحق الواحد الغنيّ لا يماثل شيئاً وليس كمثله شيءٌ. ومع صحّة ما ذكرنا فانّ تأثير الحق في الخلق غير مشكوك فيه، فأشكل الجمع بين الأمرين المحقّقَيْن. والتفصّي عن ذلك بأن تعرف انّ الله عرّف بعض عبيده بسرّ نعوت ذاته الغنية عن العالمين كالألوهية وما يتبعها من الأسماء والصفات، ثمّ أراهم ارتباطها بالمألوه وأوقفهم على سرّ التضايف المنبّه على توقّف كل واحد من المتضايفين على الآخر، فظهر لهم وجهٌ مّا من وجوه المناسبة؛ وعرّفهم أيضاً أحدية كل موجود سواء كان مركّباً أو بسيطاً بالنسبة البعيدة الى أحدية تخصّه وإن كانت أحدية كثرة، فانّ للكثرة أحديّة أيضاً، وأراهم أيضاً أحدية كلّ شيء من حيث حقيقته المسمّاة ماهيّة وعيناً ثابتة وهي عبارة عن نسبة كون الشيء متعيّنا في علم الحق أزلاً، فحقيقة الحق في المرتبة الواحدية عبارة عن صورة علمه بنفسه من حيث تعيّنه في تعلّقه بنفسه، وحقيقة الخلق عبارة عن صورة علم الربّ به، وعلم الحق نسبةٌ من نِسَب ذاته، فنسبة معلومية كلّ موجود من حيث ثبوته في العلم الإلهي لا يفارق الموصوف، لا بمعنى انّ العلم صفة قائمة بذات الحق ولا بمعنى انّ العلم عين الذات، فانّه لا يتعقل حينئذ نسبة ممتازة عن الذات يعبّر عنها بالعلم، أو غيره، بل وحدة، لايتميّز العلم عن العالم والمعلوم فلا كثرة ولا تعدّد، اللّهمّ إلاّ بحسب الاعتبار. فالألوهية نسبة، والمعلومية نسبة، والتعين نسبة، والوحدة المنعوت بها الألوهية نسبة، والعين الممكنة من حيث تعرّيها عن الوجود والتوجُّه الإلهي للإيجاد بقول «كن» نسبة، والتجلّي المتعيّن من

١. الإمكان: إمكان د.

الغيب الذاتي المطلق وكذا المخصّص بنسبة الإرادة نسبة، والاشتراك الوجودي في المرتبة الألوهية نسبة، وكذلك العلميّ، فصحت المناسبة بما ذكرنا الآن، فظهر سرّ الارتباط والمعية وسائر الأحكام الإلهية والآثار الخَلقية؛ فأوّل التعيّنات المتعلّقة النسبةُ العلمية لكن باعتبار تميّز ما عن الذات الامتياز النسبيّ، وبتلك النسبة يتعقّل وحدة الحق ووجوده ومبدأيته[1] ومعيته ومالكيته وسلطنته من حيث انّ علمه نفسه بنفسه في نفسه، وانّ علمه بنفسه سبب لعلمه بكل شيء، وانّ الأشياء عبارة عن تعيّنات تعقّلاته الكلية التفصيليّة لا بمعنى انّها يحدث في تعقّل الحق ـ تعالى الله عن ذلك ـ بل بمعنى آخر يعلمه الراسخون. ـ انتهى تلخيصه مع زيادات مناسبة للمقام.

وقوله ـ عليه السّلام ـ: «والأشياء له سواء» الى آخره، إشارة الى مسألة شريفة ذهبت عن فهم أكثر أهل المعرفة فضلاً عن أهل العلم، وهي تساوي الأشياء في علمه، فلا يختلف هي بالتقدّم والتأخّر، ولا يتفاوت بالكلية والجزئية، ولا الأزليّة والأبديّة، وكذا تساوي الأشياء بالنظر الى قدرته المطلقة فليس ممّا يجب عليه شيء ويمكن له آخر ويمتنع الثالث، وكذا تساويها في سلطانه فليس شيء أقرب من تسلّطه، والآخر أبعد حتّى يكون بواسطة أو وسائط كما يزعمه المحجوبون، وكذا تساويها بالقياس الى إحاطته فلم يكن محيطاً بشيء بتوسّط شيء بل الكل سواسيّة بالنسبة اليه سبحانه.

الحديث السّادس عشر

[تفسير قوله تعالى: ﴿وهو الذي في السّماء إلهٌ...﴾]

بإسناده عن هشام بن الحكم، قال: قال لي أبو شاكر الدّيصاني: انّ في القرآن آية هي قوّة لنا. قلت: وما هي؟ فقال: ﴿وَهُوَ الَّذي في السَّماءِ

---

[1] . مبدئيّته ...: مبدئيّة ... د.

اِلٰهٌ وفي الأَرْضِ اِلٰهٌ﴾ فلم أدرِ بما أجيبه، فحججت، فخبرتُ أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ فقال: هذا كلام زنديق خبيث إذا رجعتَ اليه فقل: ما اسمك بالكوفة؟ فانّه يقول: فلان، فقُلْ ما اسمك بالبصرة؟ فانّه يقول: فلان، فقُلْ: كذلك الله ربّنا، في السّماء اِلٰهٌ وفي الأرضِ اِلٰهٌ وفي البحار اِلٰهٌ وفي كلّ مكان اِلٰهٌ. قال: فقدمت فأتيتُ أبا شاكر فاخبرتُه، فقال: هذه نقلتْ من الحجاز.

شرح: «ما» في قوله «بما أُجيبه» بمعنى أيّ شيء. وجه الشبهة انّه جعل الظرف مستقرّاً وألزم بحسب الظاهر كينونته فيهما فيكونان ظرفين له تعالى. والجواب عنه بوجهين:

أحدهما، انّ الظرف لغو متعلق بـ «الإله» لأنّه فِعالٌ بمعنى «المألوه» فيفيد انّه معبود في جميع أجزاء السماوات وفي أقطار الأرض كما انّك مشهور بهذا الاسم مدعُوّ به ومسمّىً به في البلدتين. وهذا الجواب أوفق بكلام الإمام ـ عليه السّلام ـ.

وثانيهما، هب انّ الظرف لغو[1]، لكن كون الشيء في الشيء على أنحاء، نعم لو كان الكون بالذات لزم الحواية لكن ربما كان بالعلم والقدرة أو التملّك والسلطنة، وبأنّه لايخلو عنه شيء وعن علمه وتملّكه الى غير ذلك. وهذا الجواب أوفق بالخبر السابق. فكلا الخبران جواب عن الشبهة، لكن بالاعتبارين كما قلنا. وقوله: «هذه نقلت[2] من الحجاز» صيغة «نقلت» على المجهول للتأنيث، أي من عند الإمام وهو حينئذ بالحجاز. وفي بعض النسخ: «فقلت» بالفاء العاطفة بدل قوله «نقلت» وكأنّه من تصرّف النسّاخ، وعليه فيحتمل أن يكون«هذه»استفهاماً من السائل، أي من أين أخذتَ هذه وتعلّمتَها؟ فقال هشام: فقلت له: أخذتُها من الحجاز من أهل بيت العلم والحكمة.

---

١. لغو: مستقر د، ونسخة بدل في س.

٢. هذه نقلت: هذا فقلت د.

الحديث السّابع عشر

[في خزائن الله تعالىٰ]

بإسناده عن مقاتل بن سليمان، قال: قال أبو عبدالله الصادق ـ عليه السّلام ـ: لمّا صعد موسى عليه السّلام الى الطور فناجىٰ[1] ربّه عزّ وجلّ قال: يا ربِّ أرِني خزائنك! فقال: يا موسى! انّما خزائني: إذا أردتُ شيئاً أن أقول له «كُنْ» فيكون.

شرح: كلمة «كن» عبارة عن الأمر الايجادي وهي صورة الإرادة الكلية الّتي مظهرها الطبيعة. قيل: النتيجة لايكون إلاّ عن فردية، فكما انّ في القياس يجب أن يكون حدّ أصغر وحدّ أكبر وأمر متوسط بينهما، كذلك في كلّ إنتاج لابدّ من ذلك، فهاهنا أي في الإيجاد وهو الإنتاج بالحقيقة لابدّ من أمور ثلاثة: أحدها، علم الفاعل وهو بمنزلة الحدّ الأكبر، واستعداد القابل وهو بمنزلة الحدّ الأصغر، والإرادة هي الوسط. و[2] لمّا كان صدور هذه الكلمة انّما يصحّ في المكونات[3]، فالهليّة مركّبة، فيجب أن يعبّر عن الإرادة بتلك الكلمة الوجودية التي وضعت للربط. والحديث معناه ظاهر. ولعل هذا السؤال بعد سؤال الرؤية الذاتية بتراخ وفاصلة زمان.

بيان ذلك: انّه لمّا سأل عن الرؤية بقوله: ﴿رَبِّ اَرِني اَنْظُرْ اِليكَ﴾ واُجيب بأنّه لايمكن ذلك وانّما يتيسّر رؤية العظمة أي مراتب حقائق الأسماء والصفات، سأل بلسان الحال أو المقال ذلك، فأراه الله مفاتيح الغيب كما أشير اليه بقوله: ﴿فَلَمّا تَجَلّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ إذ المتجلّي في مرتبة الربوبية هي الأسماء والصفات. ولمّا كانت المفاتيح انّما يكون للمخزونات اشتهى ـ عليه السّلام ـ رؤية الخزائن التي هي

---

١. فناجىٰ: فنادىٰ (التوحيد، ص١٣٣).

٢. و: ـ د.

٣. المكونات: المكنونات د.

الجواهر الإلهيّة النورية المودّعة في حقائق الأسماء والظاهرة في عالم الملك والشهادة، لأنّ كلّ ما في عالمنا هذا فانّما هو صنم ومثال لما في عالم الأعلىٰ كما مرّ مراراً فقال عليه السّلام: «رَبِّ أرني خزائنك»! ولا شكّ انّ ظهور ذلك انّما هو بكلمة «كن» التي هي صورة الإرادة وباعتبارٍ نفس المراد كما سيأتي تحقيق ذلك إن شاء الله؛ فتذكَّرْ.

ثمّ انّ المصنّف ـ رضي الله عنه ـ بعد إيراد الأخبار الواردة في القدرة، ذكر دليلاً على ثبوت القدرة بهذه العبارة:

قال مصنِّف هذا الكتاب: **من الدليل على انّ الله عزّ وجلّ قادر: انّ العالم ثبت انّه صُنْعُ صانع ولم نجد أن يَصنع الشيء مَن ليس بقادر عليه، بدلالة انّ المقعد لا يقع منه المشي، والعاجز لا يتأتّى له الفعل، صح انّ الذي صنعه قادر؛ ولو جاز غير ذلك لجاز منّا الطيران مع فقد ما يكون به من الآلة، ولصحّ لنا الإدراك وإن عدمنا الحاسّة؛ فلمّا كان إجازة هذا خروجا عن المعقول كان الأوّل مثله»**. انتهى كلامه

وهذا صحيح لا غبار عليه؛ وكأنّه راجع الى إثبات الإمكان فيما سواه تعالى؛ ثمّ الإمكان علّة المقدوريّة؛ ومن ذلك يثبت القدرة. وقد يستدلّ بأنّه يجب أن يكون له تعالى أشرف طرفَي النقيض[1]، ومن البيّن انّ العجز نقص؛ وبأنّ وجوب الوجود يستلزم العلم والقدرة وسائر الصفات الكماليّة الى غير ذلك من الدلائل.

---

١. النقيض: التبعيض م.

الباب العاشر

باب العلم

[موارد الخلاف والنزاع في العلم]

شرح: إعلم انّ مسئلة العلم من عويصات المسائل، وانّها لصعبة المناهل، ولقد صنف أهل العلم فيه كُتباً ورسائل، ولعمرِ الحبيبِ قد طوّلوا بلا طائل! وبالجملة اختلفوا كلّ الخلاف، وما تصالحوا على الانصاف، كلّ ذلك لأنّهم لم يدخلوا البيوت من أبوابها، واتّخذ كلّ طائفة إلهه هواها؛

فمن ذلك: اختلافهم في انّ العلم هل هو حصولي، أو حضوري، أو إضافة إشراقيّة، أو غيرها، أو بالاتّحاد، أو بغير ذلك؟

ومن ذلك: خلافهم في ثبوت العلم قبل الإيجاد وعدمه، وعلى تقدير الثبوت هل يختلف بالإجمال والتفصيل أو لا؟

ومن ذلك: نزاعهم في عينية العلم وزيادتها، وعلى تقدير الزيادة هو قائم بالعالِم أو لا؟

ومن ذلك: جدالهم في العلم بالكلّي والجزئيّ هل هو على نحو واحدٍ أم لا؟

ولو تتّبعت كتب أهل الكلام وجدت اختلافاتٍ أخر ليس لها عند أهل بيت العلم والحكمة أثر، فإذا أمعنت النظر ترى القوم سُكارى وما هم بسُكارى، ولكنّ يتيهون في ظلمة الجهل حيارى، فلنذكر في ذهوق هذه الآراء مقامات:

المقامة الأُولى

[في أنّ علم الله تعالىٰ بالأشياء ليس علماً حصوليّاً]

أيّها السّالك سبيل السداد: إن شئت سلوك طريق أرباب الرشاد، فاستمع حين يقول المناد، من خالصٍ لك[١] في الوداد، انّه قد استَوْفَينا في سوالف هذا العِلْق المضنون، تحقيق صفات الله تعالى الذي هو من العلم المكنون، وسنرجع عوداً على بدءٍ في باب الأسماء والصفات، بما ينحلّ به الشكوك والشبهات، وقد سبق أيضاً منّا ان العلم مطلقاً ليس بالصور، ولا بالحضور الذي اشتهر، ولا بما تداولَتْه أيدي أرباب النظر. ولنتكلّم ها هنا في علم المبدأ الأوّل تعالى، وانّه ليس بهذه الأنحاء وما شابهها، فنقول[٢]:

العلم أي علم الله تعالى بالأشياء سواء كان متقدّماً على الإيجاد أو متأخّراً ليس بحصول الصُّوَر ولا بالصّوَر، وكذا ليس نفس الحصول ولا نفس الصور؛ والقول بالعلم الحصولي والعلم الصوري لا يخلو من هذه الأربعة والكل ممتنع على الله سبحانه:

أمّا الأوّل، فلأنّ قولك: «العلم بحصول الصورة» يقتضي أن يكون العلم حقيقته[٣] شيئاً آخر، وانّما يتسبب عن الحصول، ومع ذلك[٤] يستلزم توقف الصفة الذاتية الكمالية على الغير، لأنّ حصول الصورة مفاد الهليّة المركّبة، وهي متأخّرة عن البسيط، فإذا لم يعتبر[٥] الحصول الثاني لم يتحقق العلم الذاتي؛ لايقال: «كماله تعالى بذاته لا بصفاته فلا غَرو أن يتّصف بها نظراً الى غيره»، لأنّا نقول: هذا باطل

---

١. لك: ذلك د.

٢. فنقول: + انّ د.

٣. حقيقته: حقيقة د.

٤. مع ذلك: مع حصول ذلك د.

٥. لم يعتبر: ـ ذلك د.

بالنقل والعقل: أمّا النقل، فلقوله ـ عليه السّلام ـ في الخبر الثالث: «العلم هو من كماله» وأمّا العقل، فلأنّ قولك: «كماله بذاته» يناقض غرضك إذ لا معنى لكون كمال الشيء بذاته إلاّ أنّ صفاته لاتتوقّف على غيره.

وأمّا الثاني، فلأنّه يلزم عليه ما يلزم على الأوّل، مع ما نسأل من[1] تلك الصور المفيدة للعلم هل هي قائمة بذاتها أو بذات المبدأ تعالى؟ و على الأوّل، أهي واجبات الوجود فيتعدد الواجب أو ممكنتها[2] فيحتاج الى العلّة؟ فيمتنع أن تفيد العلة صفة كمالية، مع انّه يلزم: إمّا إيجادها لا عن علم، أو التسلسل، أو الاستثناء في القواعد العقلية؛ على انّه سيظهر بطلان كون العلم بها بأنفسها لا بصورة أخرى فيما يتلى عليك فيما نقول. لايقال: تلك الصور لوازم ذاته، ولوازم الشيء غير مجعولة، لأنّ العلّة المحوجة الى الجعل هي الإمكان الخاص وليس يتحقق ذلك بين الشيء ولازمه؛ لأنّا نقول: لا ريب انّها مفهومات لأنّها معلومات، والمفهوم لايخلو ان يكون واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً، وإذ لا سبيل للامتناع وهو ظاهر، ولا الى الوجوب الذاتي كما بيّنّا، فبقي الإمكان، وهو طبيعة مجعولة محتاجة الى الغير. والقول بأنّ لوازم الماهيّات غير مجعولة انّما يصحّ في الجعل المستأنف. وأمّا انّها مجعولة بجعل الملزومات أو مجعولة للملزومات، فإنكاره خروج عن المعقول؛ وعلى الثاني ـ أي كون الصور قائمة بذات الأوّل تعالى شأنه ـ يلزم كون الذات الغنيّة عن العالمين محلاً للأعراض وقابلاً لها، والقبول فقر وإمكان، ولا يُجدي القول بأنّ ما منه وما فيه في المبدأ الأوّل واحد، لوجوب تغايرهما وإن كانت بالجهات، كما لا ينفع كون تلك الصور في صقع من الربوبية. وليت شعري ما يعني بهذا القول ذلك الرئيس، ولا محالة بعد التفتيش ينتهي الى أحد هذه الشقوق.

وأمّا الثالث، فلأنّ العلم لو كان نفس حصول الصورة لكان معنى قولنا:

---

١. من: عن د.

٢. ممكنتها: ممكنها د ممكنات الوجود نسخة بدل في د.

«حاصل» هو بعينه معنى «عالم» مع انّ «الحاصل» وصف للصورة أو لذي الصورة و «العالم» وصف لِما حصلتْ فيه الصورة ولأنّ حصول الشيء في نفسه غير حصول شيء فيه، فيفتقر في كماله الذاتي الى غيره وإن كان حصولاً؛

وأمّا الرابع، فلأنّ علمه تعالى لو كان نفس الصورة فلا يكون من كماله، لأنّ الصورة انّما هي لغيره[1]؛ ولأنّ الصورة غيره تعالى بالضرورة، فيلزم أن يكون كماله بغيره؛ ولأنّه يلزم أن يكون معنى قولنا: «ذو صورة» انّه عالم، على انّ ذي الصورة في الحقيقة هو المعلوم؛ وأيضاً تلك الصور حاصلة أو مستحصلة، وعلى الأوّل، يجري السؤال المتقدّم: هل هي واجبات أو ممكنات؟ وعلى الثاني، أهي من ذاته في ذاته، أو من غيره فيه؟ فعلى الأوّل، يلزم كون الفاعل والقابل واحداً ومن جهة واحدة، إذ لا جهة فيه متكثّرة، تعالى عن ذلك؛ وعلى الثاني، يلزم الإمكان والمعلولية، على انّه يتوقّف حينئذ على وجود ذي الصورة كما لايخفى.

المقامة الثانية

[في أنّ علم الله بالأشياء ليس بالحضور]

وليس العلم الكمالي بالحضور ولا نفس الحضور:

أمّا الأوّل، فلأنّه يلزم أن يكون حقيقة العلم شيئاً آخر يتسبب عن الحضور، فنقول: الحضور غيره تعالى، لأنّه حضور الغير، والمتوقف على الغير محتاج مستكمِل بالغير؛

وأمّا الثاني، فلأنّ حضور الشيء انّما هو حال الشيء، فلا يكون من الكمالات الذاتية للعالم، هب! لكن يلزم أن يكون مفاد قولنا: «حاضر» هو مفاد قولنا: «عالم»؛ وأيضاً حضور الشيء يتوقّف على وجوده، فذلك الوجود: إمّا وجود

---

١. لغيره: بغيره م.

عقلي، أو خارجي، والأوّل: إمّا في المبدأ الأوّل تعالى، أو في معلول من معلولاته، أو بوجوداتها العقلية، كما نقل من أفلاطن من المُثُل النورية، فهذه أقسام أربعة كلّها باطلة:

أمّا الأوّل، فلأنّه يتصوّر على وجهين: أحدهما، انّ الذات الأحدية البسيطة مجموع تلك المعقولات، فمع مفاسد لاتحصى ممّا لا يليق ذكرها في هذا المقام، فإمّا أن يكون ذاته جملة من المعقولات بأن لا يتميز معقول عن آخر في تلك المرتبة فهذا ليس علماً حضوريّاً بالأشياء، إذ لا شيء هناك كما هو المفروض؛ وإمّا أن يكون ذاته مفصّل المعقولات بأن يتميز عندها معقول عن مثله وهذا أفحش ما يقال وثانيهما، أن يكون الذات محل تلك المعقولات فيكون قابلاً لها مستكمِلاً بها وقد سبق نظير ذلك في العلم الصوري؛

وأمّا الثّاني، فلأنّه لو كان علمه بالأشياء بحضورها عنده في معلوله بأيّ طريق كان فلم يكن قبل وجود ذلك المعلول عالماً بها مع انّه يلزم أن يفتقر في صفته الكمالية الى غيره؛

وأمّا الثالّث، فمع انّه يلزم احتياجه الى الغير في كماله، فتلك المثل النورية إمّا واجبة الوجود أو ممكنتها، واستحالتها قد تبيّن ممّا سبق؛

وأمّا الرابع، فلأنّ علمه بالأشياء لو كان عبارة عن حضورها عنده بحسب وجوداتها الخارجية فقبل وجودها لا يتحقّق العلم بها، ولا ينفع في ذلك كون الأشياء من الأزل الى الأبد بالنظر اليه كنقاط ملوّنة في خيط ممتدّ بالنسبة الينا.

المقامة الثالثة

[في أنّ علم الله ليس بالإضافة]

وليس علمه تعالى إضافة ـ أيّة إضافة كانت ـ لأنّ النسبة فرع وجود المنتسبين، فيتوقف الصفة الكمالية الذاتية على الغير؛ وأيضاً لكان يصحّ أن يشتقّ

منها ما يفيد مفاد قولنا «عالم»؛ وكذا ليس علمه تعالى بالإتحاد[١] وذلك لأنّه لا معنى لكونه نفس الإتحاد وذلك لأنّه لا معنى لكونه نفس الاتحاد فيكون حقيقته شيئاً آخر لكن حصوله بالاتحاد، فيرجع الى ما سبق في قسم الحضور من أنّه إمّا جملة الأشياء أو مفصّلها، لأنّه لا معنى لحدوث الاتّحاد. وذلك لأنّه محال مطلقا، سيا اتّحاد الأشياء بالمبدأ الأوّل تعالى وتقدّس عمّا يقوله العادلون به.

المقامة الرابعة

[في بطلان القول بانّ علمه تعالى عين ذاته أو زائد على ذاته]

وأمّا اختراع القول بالعينية والزيادة، ومن البيّن انّه لم يرخصوا في هذا الإطلاق، إذ لم يكن له[٢] أثر في الأخبار عن الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم، فاعلم انّه سيأتي ـ إن شاء الله ـ تفصيل القول في الفصل المعقود للحق في كيفية الصّفات. والذي يناسب مسألة العلم بحسب الآراء المذهوبة هو انّ القول بالعينية مع زعم الحصول أو الحضور وأمثالها في حدّ الكفر والزندقة، نعوذ بالله من ذلك:

أمّا الحصول، فلأنّه في الحقيقة حال المعلوم، ولو كان حال العالم لكان مفاد الهليّة المركبة له وهي تغاير الهليّة البسيطة، نعم قد يكون الهليّتان واحدة كما هو رأي بعضهم في الأعراض الذاتية، والله تعالى أجلّ من أن يكون كونه الرابطي هو بعينه وجوده في نفسه، بل لا يكون له رابطي أصلاً كما هو الحق

وأمّا الصّورة، فلأنّها غير ذي الصورة وإن كان بالاعتبار، فكيف يكون عين العالم؛

وأمّا الحضور، فأظهرُ بطلاناً من ذلك، لأنّ حاصله انّ حضور الممكن عين

---

١. بالاتحاد: بالايجاد د.

٢. له: ـ د.

العلّة، وهذا شنيع غاية الشنعة.

والقول بالزيادة أشنع من العينية بزيادة.

وأمّا الكلام في الإجمال والتفصيل، فيكذبه الروايات، منها ما سيجيء من انّ علمه بالأشياء قبل كونها كعلمه بها بعد ما كوّنها؛ ولأنّها يلزم تجدّد حال بل اشتداد كمال، وكلّ ذلك محال، تعالى الله عمّا يقول الملحدون والعادلون به وفي أسمائه وصفاته علوّاً كبيراً. ولنشرع في شرح الأخبار وهي ستّة عشر حديثاً:

الحديث الأوّل

[ليس لعلمه تعالىٰ منتهىٰ]

بإسناده عن سليمان بن سفيان، قال: حدّثني أبو علي القصّاب، قال: كنت عند أبي عبدالله ـ عيه السّلام ـ فقلتُ: «الحمد لله منتهى علمه» فقال: «لا تقل ذلك فانّه ليس لعلمه منتهى»

الحديث الثّاني

[ليس لعلمه تعالىٰ منتهىٰ]

بإسناده عن صفوان بن يحيىٰ، عن الكاهلي، قال: كتبتُ الى أبي الحسن ـ عليه السّلام ـ في دعاء: «الحمد لله منتهى علمه» فكتب اليّ: لا تقولنّ منتهى علمه، ولكن قل منتهى رضاه.

شرح: قوله ـ عليه السّلام ـ في الخبر الأوّل: «ليس لعلمه منتهىٰ»، ليس يعني انّ علمه غير متناه كما قد يتوهّم، وذلك لأنّ علمه تعالى لا يوصف بالكيف، والانتهاءُ وعدم الانتهاء كلاهما من الكيفيّات، فلا يوصف بهما.

فإن قلت: قد ورد في الأدعية المأثورة عنهم ـ عليهم السّلام ـ ما ينافي ذلك

النهي، فمنها: ما ورد غير مرّة: «الحمد لله عدد علمه»[1]؛ ومنها: ما ورد في أدعية الصباح والمساء: «الحمد لله ملأ الميزان ومنتهى العلم ومبلغ الرضا»[2] الى آخر الدعاء؛ ومنها: غير ذلك، فكيف التوفيق؟

قلتُ: قد يستعمل العلم في الآيات والأخبار ويراد به الصفة الكمالية، وقد يطلق ويراد به المعلوم وذلك لخصوصية بينهما كما لايخفى، ولسرّ يعرفه أهل السابقة الحسنى كقوله تعالى: ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء ﴾ فالنهي انّما ورد فيما يُراد به الصفة، والإثبات انّما تعلق بما هو بمعنى المعلوم بقرينة إيراده فيما يُوزَن ويقدَّر ويُبلَغ اليه، ولا شك انّ معلوماته ممّا يبلغ اليه، لأنّه قد بلغ اليه علمه، وإن لم يكن في قوة إنسان حصرُه، ولذلك قيل: انّ حدّ الألوهية لايمكن.

فإن قلت: أيّ فرق بين علمه وبين رضاه حيث لا يوصف الأوّل بالانتهاء بخلاف الثاني؟

قلتُ: كل صفة من صفات الله تعالى ممّا يوصف بضدّه، فانّ له منتهى ينتهي اليه وهو ضده كالرضاء والسخط، بخلاف ما ليس كذلك، فانّه ليس كذلك كالعلم والقدرة ونحوهما، وسيجيء إن شاء الله معنى الرضاء والسّخط.

الحديث الثّالث

[العلم من كماله تعالىٰ]

بإسناده عن هشام بن الحكم عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: «العلم هو من كماله».

شرح: اعلم انّ «الكمال» قد يطلق ويراد ما يكمل به الشيء كالعلم للإنسان

---

١. بحار، ج٩٥، ص٣٨٨: «الحمد لله عدد ما أحصى علمه».

٢. بحار، ج٩٨، ص٢٨٩.

وغيرها من الكمالات الأوليّة والثانوية، وقد يراد به الصفة الكمالية أي ما يعدّ من طرفي النقيض كمالاً، كالعلم بالنظر الى الجهل، فالأوّل كمال للشيء، والثاني كمال في نفسه. وبهذا المعنى يطلق الكمال على صفات المبدأ تعالى شأنه. وهذا ينقسم قسمين: كمال ذاتي وكمال أسمائي. وهذان على محاذاة الكمال الأوّل والثاني في المخلوق. والكمال الذاتي يلزمه الغني المطلق وهو مشاهدة الذات نفسه بنفسه بحيث يتّحد العلم والعالم والمعلوم ويندرج فيه العلم بالأشياء من الأزل الى الأبد لا من حيث انّها أشياء بل من حيث تنوب العلّة منابِ الكلّ. وهذه هي مرتبة الوحدة المطلقة، وهي بعد الأحدية الذاتية، إذ العلم فرع التميز وهي بعد الإطلاق الصرف، لكن لهذه الوحدة المطلقة جهتين: جهة الى الأحديّة الصرفة وهي اعتبار انتفاء النسب والاعتبارات وهذا هو **الكمال الذاتي**، وجهة الى النسب والاعتبارات وهي اعتبار ثبوت النسب والاعتبارات وهذا هو **الكمال الأسمائي**.

الحديث الرّابع

[في كيفيّة علمه تعالىٰ منه]

بإسناده عن حمران بن أعين، عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ في العلم، قال: «هو كَيَدِكَ منك».

شرح: قال المصنّف ـ رضي الله عنه ـ في شرح هذا الخبر بهذه العبارة:

قال محمد بن عليّ مؤلّف هذا الكتاب: يعني انّ العلم ليس هو غيره، وانّه من صفات ذاته، لأنّ الله عزّ وجلّ ذات عَلّامة سميعة بصيرة، وانّما نريد بوصفنا إيّاه بالعلم نفي الجهل عنه، ولا نقول انّ العلم غيره لأنّا متى قلنا ذلك ثمّ قلنا انّ الله لم يزل عالما، أثبتنا معه شيئاً قديماً لم يزل، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. انتهى

وأقول[١]: هذا المعنى صحيح لكن لايستفاد من التشبيه باليد، لأنّها ليست ممّا يصدق عليها غير الانسان، بل الظاهر انّه يصدق عليها انّها غير الإنسان أي الهيكل المحسوس، إذ الجزء غير الكل البتّة، نعم، يصدق عليها انّها ليست خارجة عن الإنسان ولا بائنة منه، فيمكن أن يكون المعنى أنّ العلم ليس خارجاً منه تعالى ولا بائناً منه، كما سيأتي في الخبر عن العبد الصالح ـ عليه السّلام ـ من قوله: «ولا يفرد العلم من الله ولا يبان الله منه» ويحتمل أن يكون الغرض انّه كما انّ اليد في الإنسان هي التي يظهر منها كلّ ما يريد أن يفعله الإنسان من أفاعيله وصنائعه، حتّى انّ اليد صورة القدرة وواحد من تعيّناتها، ولا يكون فعلاً إلاّ بالقدرة، كذلك العلم من الله سبحانه هو مبدأ جميع الأشياء الصادرة منه، حتّى انّها تعيّنات تعقّلاته عزّ شأنه، وبعلمه كان ماكان، ونشأ ما انتشأ من الأنوار والأكوان. ويحتمل أن يكون الغرض انّ العلم من الخصال السبعة الّتي لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلاّ بها. فلعلّ مجموع هذه الخصال من حيث كونها تماماً في تحقّق الأشياء، كإنسان مجتمع من أجزاء لابدّ منها في صدور أفاعيله منه: فالعلم يده لأنّه يفعل بالعلم، والمشية هي توجّههُ القلبي الى إنشائه، والإرادة هي خطوره بالبال، والقضاء هو الحكم بصدوره، والتقدير هو إيقاعه على الحدّ اللّائق به، والإذن هو إنشاء ذلك، والكتاب هو تصور النفس إيّاه ابتداءاً واختراع صورته. وهذا الترتيب على عكس ما في صنع الله تعالى، لأنّ العلم في الإنسان الذي هو [من] الخصال السبع انّما هو الظاهر ثمّ يشرع باقي الخصال في البطون الى أن صار الكتاب بطن البطون، بخلاف الواقع في ملك الله، فانّ العلم هو الباطن، ويبتدئ في الظهور، ويظهر خصالاً خصالاً الى أن ينتهي الى الكتاب الذي هو ظاهر العالم.

والوجه في هذا الانعكاس هو انّه لمّا كان العلم الذي هو الباطن هناك شُبِّه باليد التي هي الظاهرة من الإنسان للشّبه الذي بيّنّا، فينبغي أن يكون باقي الخصال الظاهرة هناك باطنة مخفية هاهنا. وهذا دقيق غاية الدقة. ثمّ السرّ في ذلك الوجه

---

١. أقول + انّ د.

هو انّ الإنسان مَجْلىً للأحدية الذاتية، ليس لغيره في ذلك نصيب. فينبغي أن يكون ما يظهر في الألوهية مخفياً[١] في العبودية، فتبصّرْ؛ والله الهادي. وهاهنا أسرار لاتحصى، طوبى لمن فاز بها، وناهيك ذلك هنا.

ومن الاحتمالات التي تراءى بحسب الظاهر: انّ قوله: «في العلم» يراد به في ثبوت العلم وظهوره، فالمعنى انّه كَيَدِكَ منك، بحسب الظهور وعدم الشبهة في وجوده، كما انّ اليد منك في غاية الظهور لك؛

ومنها: أن يراد به إحاطة العلم، فالمعنى انّ يدك كما تصل الى جميع أعضائك بخلاف باقي الأعضاء كذلك العلم منه محيط بجميع الأشياء التي منه سبحانه؛ والعلم عند الله.

الحديث الخامس

[كل ما هو كائن كان في علم الله قبل أن يخلق السماوات والأرض]

بإسناده عن منصور بن حازم، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: قلت له: أرأيت ما كان وما هو كائن الى يوم القيامة،أليس كان في علم الله؟ فقال: بلى قبل أن يخلق السماوات والأرض

الحديث السّادس

[مثل الحديث السابق]

بإسناده عن منصور بن حازم، قال سألته ـ يعني أبا عبدالله عليه السّلام ـ هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله عزّ وجلّ؟ قال:

---

١. مخفيّاً: محضاً م.

لا، بل كان في علمه قبل أن ينشئ السماوات والأرض.

شرح: هذان الخبران يدلاّن على انّ للأشياء وجوداً عقليّاً في عالم العقل الذي هو مظهر علم الله، وعالِم الأسماء والصفات، ومرتبة الواحدية، وذلك لوجهين:

أحدهما، قول السائل: «أليس كان في علم الله» ومن البيّن انّ الظرفية والكينونة انّما تتحقّق في الكمال الأسمائي، لا في الكمال الذاتيّ.

وثانيهما، قول الإمام ـ عليه السّلام ـ: «قبل أن يخلق السماوات والأرض» ولا ريب انّ العالم العقلي قبل خلقهما.

الحديث السّابع

[في توحيده تعالى وسعة علمه]

بإسناده عن جابر، قال: قال أبو جعفر ـ عليه السّلام ـ: «انّ الله عزّ وجلّ تباركتْ أسماؤه وتعالى في عُلُوّ كنهه أحد، توحّد بالتوحيد في توحيده، ثمّ أجراه على خلقه، فهو أحد صمد ملك قدّوس، يعبده كل شيء ويصمد اليه، وفوق الذي عسينا أن نبلغ ربّنا، وسع ربُّنا كلّ شيء علماً.

شرح: قد عرفت مرتبة الأحدية والوحدة والواحدية؛ فالأحد في هذا الخبر إشارة الى الأحدية الذاتية التي لا تعرف لها حقيقة، ولا يحكم عليها بحكم، ولذلك ذكر الإمام ـ عليه السّلام ـ في الجملة المدحية انّه «تعالى في علو[1] كنهه أحد» وقوله: «وتوحّد» اشارة الى مرتبة الواحدية وظهورها من الأحدية بتوسط الوحدة أي ظهر في المرتبة الواحدية بمحض تعقّله نفسه وتعقّله كلّ ما يصدر عنه من الأزل الى الأبد بنفس ذلك التعقّل. بالتوحيد، أي بتوسط الوحدة المطلقة التي

---

١. علوّ: علم د.

هي البرزخ بين الأحدية والواحدية. وقوله: «في التوحيد» أي مع بقاء الوحدانية بحالها من دون شوب كثرة أو تحقّق شيء غير الذات، وذلك لأنّ «الأحدية» هي اعتبار الذات مع إسقاط الإضافات والاعتبارات؛ و «الوحدة» هي اعتبارها من دون إسقاط ولا إسقاط. و «الواحدية» اعتبارها مع النسب الأسمائية والصفاتية، وذلك في مرتبة تغاير العلم والعالم والمعلوم بالاعتبار، فليس هناك وجود شيء ولا تحقّق حقيقة، بل من حيث اندماج الصفات في الذات واندراجها فيها بنحو لا تتعدّد الجهات. «ثمّ أجراه على خلقه»: ثمّ أجرى التوحّد على خلقه بأن جعل لها ظلاًّ من تلك الوحدة الثانية الإلهيّة، وبذلك عرّفهم أحدية نفسه لأنّ الظل يدلّ على ذي الظل وإن لم يكن ثمّة اشتراك في معنى، كما تدلّ صورة الإنسان المنقوش في الجدار عليه من دون مشاركة في الحقيقة، فلكلّ موجود أحديّة يتميّز بها عن غيره. ومنه يعلم انّ الله تعالى له[1] أحدية تخصه، فإمّا أن تكون هي أحدية الذات أو أحديّة المرتبة الّتي بعدها وهذا معنى قول أبي العتاهية:

وفي كلّ شيء له آية　　　تدلّ على انّه واحد

وتلك الآية هي أحديّة كلّ معلوم سواء كان كثيراً أو غير كثير، فانّ للكثرة أحديّة الكثرة، وبالجملة لكلّ موجود أحدية تخصّه من حيث وجوده الكوني وإن كانت أحديّة كثرة، ولأنّ الغالب في كلّ زمان في ظاهر الإنسان وباطنه حكم صفة من صفاته أمّا بحسب الظاهر فكغلبة[2] إحدى الكيفيات في مزاجه، وأمّا بحسب الباطن فلأنّ الإرادة من كلّ مريد لايكون لها إلاّ متعلّق واحد، والقلب في الآن الواحد لايسع إلاّ أمراً واحدا وإن كان في قوّته أن يسع كلّ شيء؛ وكذا لكلّ شيء أحديّة تخصه من حيث حقيقته المسمّاة ماهيّة، وهي كما عرفت، عبارة عن نسبة كون الشيء متعيّنا في علم الحق، والعلم لايباين العالم؛ والتعيّن والتميز علامة

---

١. له: – ر س.

٢. فكغلبة: فلغلبة د.

الوحدة، كذا قال بعض المحققين.

قوله ـ عليه السّلام ـ: «فهو أحد صمد ملك» نتيجة لما سبق أمّا «أحديّته»، يعني أحديّته الذاتية، فلقوله: «في علو كنهه أحد» لأنّه لا يعبّر عن الذات إلاّ بذلك؛ وأمّا «صمديّته» فلقوله: «توحّد بالتوحيد في توحيده» وذلك لأنّ مرتبة الواحدية لايعزب عنه مثقال ذرة، لأنّها الكلّ في وحدة، وهذا هو معنى «الصمد» كما دريت في تفسير سورة التوحيد؛ وأمّا «المَلِك» فلقوله: «ثمّ أجراه على خلقه» لانّ المَلِك الحقّ هو الغنيّ المطلق، ولا يُستغنى عنه في شيء، وله ذات كلّ شيء، ومنه ذات كلّ شيء؛ فكلّ شيء غيره فهو له مملوك ومفتقر اليه وليس له الى شيء فقر وهذا هو معنى الإجراء والإعطاء. وقوله: «قدوس يعبده كل شيء ويصمد اليه» تفريع لهذه الثلاثة، أي لمّا كان سبحانه أحداً فأحديّته مقدّسة عن اعتبار شيء معه من نسبة أو إضافة أو اسم أو رسم أو نعت، بل الكلّ هالك باطل لَديه، ولمّا كان صمداً كان يصمده ويقصده كلُّ شيء، ولمّا كان مِلكاً يفتقر اليه كلُّ شيء فيَعبُده ويخضع له كلُّ شيء لينال منه ذاته، وكلّ ما يتعلق بها؛ وأمّا قوله: «وفوق الذي عسينا أن نبلغ[1] ربَّنا» فيحتمل أن يكون قوله: «وفوق الذي» عطفاً على «أحد صمد» ليكون خبراً لقوله: «فهو» و «ربَّنا» منصوب على انّه مفعول «نبلغ» وضع الظاهر موضع المضمر، ويحتمل أن يكون قوله: «وهو ربُّنا» بالرفع على انّه مبتدأ، وقوله: «وفوق الذي» خبره، والجملة معطوفة على الجملة، ومفعول «نبلغ» ضمير محذوف راجع الى «الشيء» أي وربّنا فوق الشيء الذي عسينا أن نبلغ اليه، وهذا الاحتمال أقرب، والمعنى: انّ كلّ مرتبة يمكن لنا الوصول اليها والقرب منها فهو سبحانه فوق تلك المرتبة؛ أو المعنى: انّ كل حدّ يمكن لنا أن نبلغه بعقولنا وأفهامنا فهو جلّ شأنه أرفع منه، وهذا أنسب بقوله: «وسع ربّنا كلّ شيء» لأنّ مفاده: انّ ربّنا أحاط بكل شيء علماً، فلا يمكن أن يحيط به، إذ المحيط الحقيقي يمتنع أن يكون محاطاً، وبالجملة، فهاتان الجملتان لإبطال مايمكن أن يتوهّم من قوله: «يصمد اليه» وهو انّ القاصد

---

١. نبلغ: يبلغ د.

له يمكن أن يصل اليه إمّا بحسب المرتبة أو بحسب التعقّل، فردّ ذلك بقوله: «وفوق الذي عسينا» الى آخره.

الحديث الثّامن

[في أنّ علمه تعالى سابق على الإيجاد استشهاداً بآيات الكتاب الكريم]

بإسناده عن الحسين بن بشار عن أبي الحسن علي بن موسى الرّضا ـ عليه السّلام ـ قال: **سألتُه: أيعلم الله الشيء الذي لم يكن، أن لو كان كيف كان يكون. أو لا يعلم إلاّ ما يكون؟ فقال: انّ الله تعالى هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء، قال عزّ وجلّ ﴿ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[1] وقال لأهل النار: ﴿ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴾[2]. فقد علم عزّ وجلّ انّه لو ردَّهم لعادوا لما نُهوا عنه، وقال للملائكة لمّا قالت: ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[3]. فلم يزل الله عزّ وجلّ علمه سابقاً للأشياء قديماً قبل أن يخلقها، فتبارك ربُّنا وتعالى علوّاً كبيرا، خلق الأشياء وعلمه بها سابق لها كما شاء، كذلك لم يزل ربّنا عليما سميعاً بصيراً.**

شرح: السؤال عن العلم السابق على الإيجاد مع الحالات والكيفيات، وأجاب الإمام ـ عليه السّلام ـ بأنّه العالِم بالأشياء قبل وجودها، واستشهد على دلك وعلى

---

١. الجاثية: ٢٩.

٢. الأنعام: ٢٨.

٣. البقرة: ٣٠.

انّه يعلمها بحالاتها قبل إيجادها: منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ وذلك انّما يدلّ على المدّعى إذا كانت المخاطبة مع العاملين في الدنيا، وأمّا إذا كانت في الآخرة فيمكن أن تكون النسخة حين العمل في الدنيا حيث يكتبه الكاتبان؛ والإمام أعرف بمواضع أحكام الله ومقاصد آياته؛ ومنها: قوله: ﴿وَلَو رُدُّوا لَعادُوا لما نُهُوا﴾. وذلك لأنّه سبحانه حكم بانّه علم كونهم عائدين لما نهوا عنه لو ردَّهم الى الدنيا حين قالوا ﴿ربّنا أبصَرْنَا وَسَمِعْنَا فارْجِعْنَا نَعْمَل صَالِحاً﴾[1] الآية؛ ومنها: قوله للملائكة: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ من مصلحة خلق آدم وذريّته، حيث يكون مظهر جملة الأسماء الإلهية والعلوم الربانية على الإجمال، بخلاف غيره، فانّه إمّا لبعضها أو لتفاصيلها في جواب ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ ـ الآية؛ فظهر ممّا ذكر انّه لم يزل علمه تعالى سابقاً للأشياء قديماً قبل اَن يخلقها؛ فقوله: «علمه» بدل من كلمة «الله» و «السبق» متعدٍّ بنفسه، لكن قد يستعمل مع «اللام» ومع «على» ولعلّ «اللّام» للإشارة الى العليّة، و «على» لتأكيد الاستعلاء والتقدم وقوله: «كما شاء» متعلّق بـ«خلق» وباقي الخبر ظاهر.

الحديث التّاسع

[علمه تعالىٰ سابق على الإيجاد]

بإسناده عن عبدالله بن مسكان، قال: سألتُ أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ عن الله تبارك وتعالى أكان يعلم المكان قبل أن يخلق المكان أم عَلِمَه عندما خَلَقَه[2]؟ فقال: تعالى الله بل لم يزل عالما بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعدما كوّنه، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان.

---

١. وفي النص هكذا: «ربّنا أرجعنا...».

٢. خَلَقَه: + وبعدما خلقه (التوحيد، ص١٣٧).

شرح: يشبه أن يكون المراد بالمكان في هذا الخبر ما أجاب به النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ حين سُئل: «أين كان ربُّنا قبل أن يخلق الخلق؟» قال: «كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء»[1] و «العماء» بالمهملة: الغيم الرقيق. وكلمة «ما» في الموضعَين للنفي، وإلاّ فلو كان المكان هو المعروف المشهور لما كان للتخصيص وجه. وعلى ما قلنا فالمراد به المرتبة الواحدية الّتي هي منشأ الصفات الذاتية من العلم والحياة والقدرة وغيرها. وتلك الحضرة هي الواسطة بين سماء الأحدية والإطلاق وبين أرض الكثرة والتقييد، كما انّ الغيم هو الحائل بين السماء والأرض، فيكون حينئذ للسؤال وجه، وهو السؤال عن العلم بتلك الحضرة مع كونها حضرة العلم كما سبق؛ فأجاب الإمام ـ عليه السّلام ـ بأنّه لم يزل عالما بالمكان الذي هو حضرة العلم قبل تكوينه بنفس ذاته سبحانه، كما يعلمها بعد كونها، كما عرفت من الكمال الذاتي. ويظهر من قوله ـ عليه السّلام ـ بطلان القول بأنّ علمه بالجزئيات على غير نحو علمه بالكليات، وذلك لأنّ علمه إذا كان بجميع الأشياء كعلمه بالمكان والمكان حقيقة جزئية، فيجب أن يكون علمه بالأشياء الكلية والجزئية كعلمه بالأمر الجزئي. والبرهان الإجمالي المختصر على ذلك انّه لو كان علمه بالجزئي غير علمه بالكلي والعلم ذاته كما سيجيء، لكان يلزم التفاوت في ذاته، ويلزم الاختلاف في نسبته الى الأشياء، وهو أيضا يستلزم الاختلاف في الذات، وهو سبحانه لم يتفاوت في ذاته، ولا يختلف فيها ولا في الصفات، فتبصّر. ثمّ ان المصنّف ـ رضي الله عنه ـ ذكر دليل الإحكام والاتقان المشهور بين الحكماء والمتكلّمين على ثبوت العلم بهذه العبارة:

قال مصنّف الكتاب: من الدليل على انّ الله تبارك وتعالى عالم انّ الأفعال المختلفة التقدير، المتضادّة التدبير، المتفاوتة الصنعة، لاتقع على ما ينبغي أن يكون عليه من الحكمة ممّن لايعلمها، ولا يستمرّ على منهاج منتظم ممّن يجهلها، ألا ترىٰ انّه لايصوغ قُرْطاً بحكم

---

١. سنن ابن ماجة، ج٥، ص٢٨٨، حديث ٣١٠٩.

صنعته ويضع كلاً من دقيقه وجليله موضعه ممّن لايعرف الصياغة، ولا ينتظم كتابة يتبع كلّ حرف منها ما قبله من لايعلم الكتابة، والعالَم ألطف صنعةً وأبدع تقديراً ممّا وصفناه، فوقوعه من غير عالم بكيفيته قبل وجوده أبعد وأشدّ استحالة، وتصديق ذلك ما حدّثنا به عبدالواحد:

وذكر الخبر يأتي عن الرضا ـ عليه السّلام ـ وصورة الدليل ظاهرة.

الحديث العاشر

[في سعة علمه تعالىٰ شأنه]

بإسناده عن الفضل بن شاذان، قال: سمعت الرضا عليّ بن موسى ـ عليهما السّلام ـ يقول في دعائه: «سبحانَ من خلق الخلق بقدرته، وأتقن ما خلق بحكمته، ووضع كلّ شيء منه موضعه بعلمه، سبحان مَن يعلم خائنة الأعين وما تُخفي الصدور، وليس كمثله شيء وهو السميع البصير».

شرح: نسب الخلق الى القدرة وهي الاقتدار بالتأثير في كلّ شيء بحيث لا يمتنع عنه ذرّة في حال من الأحوال؛ ونسب الإتقان والإحكام الى الحكمة وهي العلم بحقائق الأشياء وأوصافها وخواصها على ماهي عليه وارتباط الأسباب بالمسببات وأسرار انضباط الموجودات؛ ونسب وضْع كلّ شيءموضعه على الترتيب السببي والمسببيّ الى العلم وهو الإحاطة الكليّة الإجمالية والتفصيلية التي لايعزب عنها مثقال ذرة، وذلك لأنّ الإيجاد لا يكون إلاّ بالقدرة، والإتقان لا يتحقّق إلاّ بالحكمة، والترتيب اللائق بكل شيء لا يوجد إلاّ بالعلم. ولا ريب انّ هذه نسب واعتبارات، لا أعيان زائدة ولا أشياء، بل هي أمور عدميّة كسلب العجز والجهل وغيرهما، ولا انّ هناك صفة هي عينه أو غيره، تعالى الله عن ذلك

علوّاً كبيراً. و «الخائنة» إمّا مصدر كالعافية، فالمعنى: يعلم خيانة الأعين من مسارقة النظر الى ما لايحلّ، أو صفة فالمعنى: يعلم الأعين الخائنة. وقد سبق معنى قوله: «ليس كمثله شيء» غير مرّة.

الحديث الحادي عشر

[انّ الله عِلمٌ لا جهلَ فيه]

بإسناده عن منصور الصيقل عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ انّ الله عِلمٌ لا جَهلَ فيه، حياةٌ لا موتَ فيه، نورٌ لا ظلمة فيه.

الحديث الثّاني عشر

[انّ الله عِلمٌ لا جهلَ فيه]

بإسناده عن يونس بن عبدالرحمن، قال: قلت لأبي الحسن الرضا ـ عليه السّلام ـ روينا انّ الله عِلمٌ لا جَهلَ فيه، حياة لا موت فيه، نور لاظلمة فيه، قال: كذلك هو.

الحديث الثّالث عشر

[انّ الله علمٌ لاجهلَ فيه]

بإسناده عن جابر الجعفي، عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ قال: سمعتُه يقول: انّ الله نور لا ظلمة فيه، وعلم لا جهل فيه، وحياة لا موت فيه.

شرح: هذه الأخبار الثلاثة انّما هي لبيان العلم الذي هو «الكمال الذاتي» وخبر

الفصل السابق لبيان العلم الذي هو «الكمال الأسمائيّ». وفي الخبرين الأوّلين من الثلاثة ذكر بدون العاطف، وفي الثالث ذكر العاطف؛ وتعقيب النعوت الثلاثة بسلب مقابلاتها لبيان الوجه الذي قلنا من انّها ليست أعيانا زائدة ولا أشياء وجودية ـ سواء في ذلك العينية والزيادة ـ وسيجيء تحقيق القول في ذلك في الفصل الآتي إن شاء الله.

الحديث الرّابع عشر

[أنّ لله عِلماً خاصّاً وعِلماً عامّاً]

بإسناده عن ابن سنان، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه ـ عليهم السّلام ـ قال: انّ لله علماً خاصّاً وعلما عامّاً: فأمّا العلم الخاص فالعلم الذي لم يُطّلع عليه ملائكته المقربين وأنبياؤه المرسلين؛ وأمّا العلم العام فانّه علمه الذي أطّلع عليه ملائكته المقرّبين وأنبياءه المرسلين، وقد وقع الينا من رسول الله صلّى الله عليه وآله.

الحديث الخامس عشر

[مثل الحديث السابق]

بإسناده عن جابر، عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ قال: انّ لله لَعِلماً لايعلمه غيره، و علماً يعلمه الملائكة المقرّبون وأنبياؤه المرسلون ونحن نعلمه.

شرح: لعلّ العلم الخاص الذي لايعلمه غيره هو الكمال الذّاتي والعلم العام الذي يعلمه الملائكة والأنبياء والأئمّة عليهم السلام هو الكمال الأسمائي الذي مظهره العالم الإلهي والأنوار العقلية. ويمكن ان يكون المراد بالأوّل، العلم الذي فيه بداء، ويقدّم فيه

مايشاء ويؤخّر، وبالثاني، العلم الذي لايقع فيه بداء، وسيجيئ تحقيق ذلك في بحث البداء إن شاء الله تعالى.

الحديث السّادس عشر

[في أنّ علمه تعالىٰ لايوصف بأين وكيف؟ وليس بينه وبين علمه حدّ]

بإسناده عن عبد الأعلى، عن العبد الصالح موسى بن جعفر ـ عليهما السّلام ـ قال: علم الله لايوصف منه بأين؟ ولا يوصف العلم من الله بكيف؟ ولا يفرد العلم من الله، ولا يبان الله منه، وليس بين الله وبين علمه حدّ

شرح: قوله ـ عليه السّلام ـ: «علم الله لا يوصف منه بأين»؟ أي لا يوصف العلم الذي من الله بـ«أين» بالفتح، أي بأنّه في شيء، أي محل يقوم به. وبهذا يبطل القول بالصور القائمة بذاته تعالى، أو[1] في صقع من الربوبية، أو في الصادر الأوّل والعنصر المقدم، الى غير ذلك من الآراء. وقوله ـ عليه السّلام ـ: «ولا يوصف العلم من الله بكيف»؟ بالفتح و «مِن» للابتداء كما في الجملة السابقة وبذلك يبطل القول بالحصول مطلقا، وبالحضور كذلك، وبالإضافة رأساً، وأمثالها، وكذا القول بالعينية والزيادة، لأنّ جميع هذه الأقوال ممّا يصف العلم بـ«الكيف» وقوله: «ولا يفرد العلم من الله ولا يبان الله منه» إشارة الى أنّ علمه تعالى ليس شيئاً غير ذاته، لا أنّ العلم بمفهومه شيء يصدق عليه، ولا أنّه تعالى مصداق للعلم، فيباين العلم من وجه، وعلى الجملة، معناه انّ العلم ليس عينه كما يقوله المحجوبون، إذ عينية المصداق يستلزم أفراد مفهوم العلم منه، ومباينته سبحانه لذلك المفهوم، فتبصَّرْ. ولا يبعد أن يفهم من قوله: «ولا يفرد العلم من الله» انّه سبحانه ليس فرداً لذلك المفهوم بأن يكون كلمة «مِنْ» ابتدائية، أي ليس العلم الذي من الله فرداً لشيء؛

---

١. أو: و د.

وأمّا على المعنى المتبادر فكلمة «مِنْ» صلة للأفراد. ثمّ لايتوهمنّ انّ قولنا: «العلم ليس شيئاً غيره ولا عينه» نظير قول بعضهم انّه «لا هو ولا غيره» لأنّ الأوّل صحيح وهو المختار، والثاني باطل كما في الأخبار، وذلك لأنّ في الثاني وقع القولان في طرفَي النقيض، فمفاد «لا هو» انّه غيره، ومفاد «لا غيره» انّه هو، بخلاف الأوّل فانّ العينية والغيرية ليسا بنقيضين، ولا من لوازم النقيضين لاحتمال أن يكون ذاته علماً من دون صدق هذا المفهوم عليه، ومرجعه الى انّه لا جهل فيه، كما مضى في بعض الأخبار، وسيأتي تحقيقه مفصّلاً إن شاء الله تعالى؛ وأمّا قوله: «وليس بين الله وبين علمه حدّ» فتأكيد بل برهان للأحكام السابقة، أي لو كان له علم هو غيره أو عين فرد منه لكان كلاهما محدوداً، لأنّ الطبيعتين المختلفتين بالمفهوم سواء كانا بحسب الصدق عيناً أو زائداً يجب أن ينتهي أحدهما بالآخر وإن كان بحسب العقل، بأن يقال هي ذات وها هنا علم هو عينه أو غيره.

الباب الحادي عشر

باب صفات الذات وصفات الأفعال

[إشارة الىٰ تقسيمات صفاته تعالىٰ والفرق بين صفات الذات والفعل]

شرح: اعلم ان صفات الله تعالى تنقسم أقساماً كثيرة:

فهي إمّا ثبوتيّة، أو سلبية؛ والأولى إمّا إضافية، أو غير إضافية؛

ثمّ إمّا صفات الذات، أو صفات الأفعال.

وسنبيِّن حقيقة الأمر في الأقسام الأُوَل في الموضع اللائق بذلك؛ وأمّا القسمة الأخيرة التي ذكرها المصنّف ـ رضي الله عنه ـ في هذا الباب، فأكثر علمائنا ـ رضي الله عنهم ـ ذكروا للتفرقة بينهما: انّ كلّ صفة من الله تعالى يوصف بمقابلها أيضاً، فهي صفة فعل كالإرادة مثلا، فانّه يوصف بالكراهة أيضا، وما لا يكون كذلك فهو من صفات الذات. وعندي: انّ هذه ضابطه لمعرفة هاتين الصفتين ومع ذلك ليست بكلية، إذ«الكلام»من صفات الأفعال ولا يوصف الله سبحانه بمقابله، فالحق في الفرق بينهما بحيث يظهر حقيقتها أيضاً انّ صفات الذات ما يصح أن يقال لم يزل كذلك، وصفات الفعل ما ليس بتلك المثابة، فانّها تحدث بحدوث الفعل.

الحديث الأوّل

[في بعض صفاته الذاتيّة ومنها العلم]

بإسناده عن ابن مسكان، عن أبي بصير، قال: سمعتُ أبا عبدالله

ـ عليه السّلام ـ يقول: لم يزل الله جلّ وعزّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور. قال: قلتُ: فلم يزل الله متكلّماً؟ قال: انّ الكلام صفة مُحدَثة ليست بأزليّة، كان الله ولا متكلّم.

شرح: هذا الخبر وأمثاله من عمدة ما استدلّ به أصحابنا المحقّقون على عينية هذه الصفات، ووجه الاستدلال ظاهر لا ستر فيه. و عندي انّه ليس بذاك، لأنّه لو كان العلم مثلا عين ذاته بأن يكون ذاته فرداً لمفهوم العلم، كما انّه فرد لمفهوم الوجود والقدرة كما يزعمون، ولا ريب انّ المفهوم مغاير للذات، وإن كان الفرد عيناً يجب أن يكون المفهوم معلوماً في ضمن الفرد لامحالة، فيجب أن يكون شيء معلوماً في تلك المرتبة، وقد نفاه الإمام ـ عليه السّلام ـ بقوله: «ولا معلوم»؛ لا يقال: لعل الغرض أن لا معلوم من الحقائق الموجودة، لأنّا نقول: هذا الكلام وإن كان نقلا لكن القاعدة عقلية والاستثناء فيها غير جائز، فبقي الجنس على عموم النفي، فالحق في معنى الخبر: انّ علمه مباين لعلم ما سواه، كما انّ ذاته مباينة لذوات ما عداه، فمعنى علمه ذاته والقدرة ذاته انّ ذاته تنوب مناب هذه الصفات وتقوم مقامها، لا انّ ذاته مصداق لتلك المفهومات وفرد منها، فلا مفهوم ولا صفة سواء كان عيناً أو غيراً سوى الذات الأحدية المحضة، لأنّ ذلك يناقض الأحدية التي لا رسم ولا اسم ولا نعت ولا وصف فيها؛ وأمّا قوله عليه السّلام: «فلمّا أحدث الأشياء وقع العلم على المعلوم»، فمعناه ليس ما هو المتبادر الى الأفهام فانّ ذلك فاسد من وجوه شتّى، بل المعنى انّه لمّا أحدث الأشياء صارت مظهراً للعلم لكونها صادرة عن الذات الّتي هي العلم بالمعنى الذي قلنا، وكذا صارت مظاهر للقدرة، لكونها مجعولة عن الذات التي هي القدرة وكذا السمع والبصر. ثمّ انّه ذكر المصنّف ـ رضي الله عنه ـ هذا الخبر لبيان صفات الذات وصفات الأفعال، فمن جملة الأولى: العلم والقدرة والسمع والبصر، ومن الثانية: الكلام فقط وذلك لأجل ما

ذكر السائل تلك الصفة، والاّ فغرض الإمام بيان حقيقة الصفات الذاتية فحسب، وسيجيئ تحقيق حدوث الكلام في موضعه.

الحديث الثّاني

[في بعض صفاته الذاتيّة]

بإسناده عن حماد بن عيسى، قال: سألت أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ فقلتُ لم يزل الله يعلم، قال: أنّى يكون يعلم ولا معلوم! قال: قلتُ: فلم يزل يسمع، قال: أنّى يكون ذلك ولا مسموع! قال: قلت: فلم يزل يبصر، قال: أنّى يكون ذلك ولا مبصر! قال: ثمّ قال: لم يزل سميعاً عليماً بصيراً ـ ذاتُ عَلّامة سميعة بصيرة.

وجه ذلك أنّ يعلم ويبصر ويسمع لكونه فعلا يدلّ على الوقوع، وقد علمتَ انّ الوقوع ـ أي وقوع العلم وأمثاله ـ يترتب على الإحداث، و «لم يزل» انّما يدلّ على أزلية الوقوع، وذلك يستلزم أزلية المعلوم والمسموع والمبصَر؛ وأيضا قولك «لم يزل» يدلّ على الأزلية، و «يسمع» ونظائره يدلّ على الوقوع والحدوث فيتناقضان، وهذا بخلاف «لم يزل علياً بصيراً» فانّه يدلّ على الثبوت وهو لاينافي الأزليّة. وأمّا قوله ـ عليه السّلام ـ بعدما حكم بانّه «لم يزل عليا» الى آخر الصفات «ذات علامة» فهو خبر مبتدأ محذوف أي هي ذات كذلك، ولا تكرار هناك لأنّ إيراد هذه الجملة لردّ ما يمكن أن يفهم من الجملة الأولى أزليّة تلك الصفات بأن تكون قائمة بذواتها أو بذات المبدأ تعالى أو عينه جلّ وعلا. ولذلك غيّر الأسلوب فالمعنى: انّ قولنا «لم يزل عليا» ليس يعنى انّ العلم منه يوصف بالأزلية فيتعدّد الأزليات وإن كانت بالعرض، بل يعنى بذلك انّه ذات علامة ليس فيها جهل، وسميعة بصيرة لا يخفى عليه شيء، لا انّ ها هنا ذات وصفة هي عين أو غير، وقد دريتَ سرّ ذلك؛ فتذكَّرْ. ومن هذه التفرقة يظهر انّ العالِم والعليم وأمثالها

من صفات الذات ويسمع ويعلم ويبصر ونظائرها من صفات الأفعال؛ ومن ذلك ظهر وجه إيراد هذا الخبر في ذلك الباب.

الحديث الثّالث

[مثل الحديث السابق]

بإسناده عن الحسين بن خالد، قال سمعتُ الرضا علي بن موسى ـ عليهما السّلام ـ يقول: لم يزل الله تبارك وتعالى عليماً قادراً حيّاً قديماً سميعاً بصيرا. فقلتُ له: يابن رسول الله انّ قوماً يقولون انّه عزّ وجلّ لم يزل عالما بعلم وقادراً بقدرةٍ وحيّاً بحياة، وقديما بقدم، وسميعاً بسمع، وبصيراً ببصر. فقال: مَن قال ذلك ودان به فقد اتّخذ مع الله آلهةً أُخرى وليس من ولايتنا على شيء. ثمّ قال ـ عليه السّلام ـ: «لم يزل الله عزّ وجلّ عليماً قادراً حيّاً قديماً سميعاً بصيراً لذاته، تعالى عمّا يقول المشركون والمشبّهون علوّاً كبيراً.

شرح: هذا الخبر قصم ظهور الملحدين في أسمائه وصفاته جلّ شأنه: أمّا الأشعريّة فظاهر، لكونهم يقولون انّه تعالى عالم بعلم هو زائد على ذاته خارج عنها؛ وأمّا القائلون بالعينيّة على معنى انّه عالم بعلم هو عين ذاته وكذا باقي الصفات فلأنّ الخبر مطلق غير مقيّد بأنّ المراد من نفي كونه عالماً بعلم هو أن يكون عالما بعلم هو غيره، ولأنّ المفسدة التي هي تعدّد الآلهة تجري هاهنا، لأنّ هذه كلّها مفهومات ثبوتيّة[1]، والقول بثبوت المعدومات سخيف، مع انّ القائل بها غير قائل به غالباً، فيكون لها ثبوت في ضمن أفرادها العينية فتتعدد القدماء لا محالة، والمنازع مكابر لمقتضى فطرته الأصلية. وممّا يؤكّد هذا قولُه ـ عليه السّلام ـ

١. ثبوتيّة: ثبوتيات د.

في آخر الخبر: «تعالى الله عمّا يقول المشركون» إشارة الى الطائفة الأولى، لأنّ شركهم جليّ و «المشبّهون» إشارة الى الطائفة الثانية، لأنّ شركهم خفيّ يظهر لأهل المعرفة بالله بالمعرفة اللدنيّة. ولله الحمد.

الحديث الرّابع

[في أنّ لله عزّ وجلّ نعوت وصفات والفرق بينهما]

بإسناده عن هارون بن عبد الملك، قال: سُئل أبو عبدالله ـ عليه السّلام ـ عن التوحيد، فقال: هو عزّ وجلّ مُثْبَت موجود، لا مبطَل ولا معدود، ولا في شيء من صفة المخلوقين، وله عزّ وجلّ نعوت وصفات، فالصفات له وأسماؤها جارية على المخلوقين مثل السميع والبصير والرؤوف والرحيم وأشباه ذلك؛ والنعوت نعوت الذات لاتليق إلّا بالله تبارك وتعالى، والله نور لا ظلامَ فيه، وحيّ لا موت فيه[1]، وعالم لا جهل فيه، وصمد لا مدخل فيه، ربّنا نوريّ الذات، حيّ الذات، عالم الذات، صمديّ الذّات.

شرح: عن «التوحيد» أي عن الذي ينبغي أن يقال في الواحد الحقّ تعالى شأنه. فقال: «مثبت موجود» ذكر «المثبت» على المفعول من الإفعال للإشارة الى انّ حكمنا بثبوته جلّ شأنه انّما هو لحاجة الممكن الى جاعل. و «الموجود» في الأخبار، سيّما في هذا الخبر، ليس ما هو الشائع بين الجمهور، بل يراد به أن ليست درجة وجوديّة إلاّ وهو الظاهر فيه، وليس شأن إلاّ وفيه شأنه. ثمّ لمّا ذكر الإمام ـ عليه السّلام ـ «المثبت» و «الموجود» عقّبها بقوله: «لا مبطل ولا معدود» لئلاّ يتوهّم انّها مفهومين لها ثبوت في حضرة الكبرياء، فقوله: «مبطل» تفسير للمثبت وقوله: «لا معدود» بيان للموجود وقوله: «ولا في شيء من صفة المخلوقين»

---

١. فيه: له (التوحيد، ص ١٤٠).

لتأكيدهما معاً؛ أمّا الأوّل، فوجهه ظاهر؛ وأمّا الثاني، فلأنّ الموجود عندنا يلزمه المعدودية إذ الوجود والوحدة متساوقان، والوحدة ممّا يتألّف منها العدد؛ وأمّا الثالث، فلأنّ الثابت والموجود المطلق ممّا يوصف بهما الخلق لا محالة، فهاتان الطبيعتان بالمعنى الذي يوجد في الخلق مجعولتان، والله تعالى لا يوصف بخلقه، فلا يوصف بشيء من صفات الخلق، لأنّ جميعها مجعولات له تعالى.

وقوله ـ عليه السّلام ـ: «وله عزّ وجلّ نعوت وصفات» إشارة الى تقسيم آخر غير الذي عنون الباب به وهو تقسيم الصفات الذاتية الى النعوت والصفات، وذلك لأنّها إمّا أن يشاركه فيها الخلق بحسب الاسم واللفظ، او لا يشاركه فيها غيره؛ فالأوّل يسمّى صفات، والثاني نعوتاً. والسرّ في هذه القسمة انّ النعوت انّما هي للمرتبة الأحدية لأنها لا يشارك شيئا من العالم ولا يشبهه شيء من العالم، وليس في تلك المرتبة إلاّ الذات، لكن يصحّ هنا سلب نقائض الصفات ككونه عالماً لا جهل فيه وأمثال ذلك؛ وأمّا الصفات فهي للمرتبة الألوهية؛ فالأسماء والصفات في تلك المرتبة حقائق نورية، وفي الخلق ليست إلاّ أسماء تلك الحقائق جارية فالصفات له، وأسماؤها جارية على المخلوقين ولفظة «الصفات» جمع محلّى باللاّم، ولام الجر للاختصاص فظهر أن لا حظّ للممكن منها إلاّ الاسم.

قال بعض أهل المعرفة[1]: «اعلم انّ الاستحقاق بجميع الأسماء الواقعة في الكون الظاهرة الحكم فيه انّما يستحقها الحقّ تعالى، والعبد يتخلق بها، وانّه ليس للعبد سوى عينه، ولو وقع عليه اسم من الأسماء فانّما وقع على الأعيان من كونها مظاهرها، فما وقع اسم إلاّ على وجود الحق في الأعيان والأعيان على أصلها لا اسحقاق لها، فالوجود لله، وما يوصف به من أيّة صفة كانت انّما المسمّى بها انّما هو الله فهو المسمّى بكلّ[2] اسم، والموصوف بكلّ صفة، والمنعوت بكلّ نعت» ـ انتهى.

---

١. وهو محيي الدين في الفتوحات، ج٢، باب ٧٣، السؤال العشرون، ص٥٤ والشارح تصرف فيه بالتلخيص.

٢. بكلّ: لكلّ م.

وقوله ـ عليه السّلام ـ: «وأسماؤها» يحتمل أن يكون «الاسم» بمعناه اللغوي، أي العلامة والرسم والمعنى انّ الفاظ تلك الصفات وآثارها جارية على المخلوقين ظاهرة فيهم تسمية المظهر باسم الظاهر فيه، فالتي في المخلوق هي أسماء الأسماء وانّما المعاني والحقائق ما هناك. فما عندكم ينفدو ما عند الله باقٍ. ويحتمل أن يكون الإسم بمعناه الاصطلاحي أي الذي دلّ على صفة، ولمّا كان الخلق مظاهر لتلك الصفات وآثار أحكامها، صحّ إطلاق الاسم الدّال على الصفة، على الخلق، فمعنى «عالم» في الخالق انّه أظهر[١] للعلم مظاهر في الخلق، ومعنى «عالم» في الخلق انّه الظاهر فيه العلم كما روي عن عالم أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ: «هل هو عالم قادر إلاّ انّه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين» والاحتمال الأول أظهر وأشرف، والثاني أدقّ وألطف؛ فافْهَمْ.

ثمّ انّ الإمام ـ عليه السّلام ـ ذكر أمثلة للصفات فقال: مثل السميع والبصير والرؤوف والرحيم وغير ذلك، ولا تفاوت في ذلك بينهما وبين العالم والقادر، كما لايخفى على البصير الناقد فانّ أسماء هذه جارية أيضا في المخلوقين.

وليعلم انّ جريان تلك الأسماء قد يكون بطريق «التكوّن» كما يقال لزيد وعمر وغيرهما سميع بصير وغير ذلك، وقد يكون بطريق «التخلّق» كما هو نتيجة قرب الفرائض فقد ورد فيها «بي يسمع وبي يبصر، بي يبطش» وقد يكون بطريق «التحقّق» كما للمقرّبين بقرب النوافل حيث ورد فيهم: «كنتُ سمعَه وبصرَه ويدَه ورجلَه».

ثمّ أشار ـ عليه السّلام ـ الى القسم الثاني فقال: «والنعوت نعوت الذات» أي الذات الأحديّة التي لا رسم ولا اسم فيها، ولذلك ذكر النعوت مفسّرة بالسلوب فقال: «والله نور لا ظلامَ فيه» ومن البيِّن انّ «النور» بمعنىٰ «لا ظلامَ فيه» لايصدق على غيره أصلاً، إذ لايخلو هذه الأنوار من جهات الظلمة فضلاً عن جهة واحدة،

---

١. أظهر: ظهر د.

وكذا «حيّ لا موت فيه وعالم لا جهل فيه» وهذا غير العلم المطلق كما قلنا، فانّه جارٍ على المخلوق بخلاف «عالم لا جهل فيه» فـانّه لايـوصف بـه غـيره تـعالى. و «صمد لا مدخل فيه» من القوّة والنقص والضعف وبالجملة، بريء مـن جمـيع جهات الخلق بخلاف غيره، فانّه لايخلو منه البتّة.

وأمّا قوله ـ عليه السّلام ـ: «ربّنا نوري الذات» الى آخر الخبر، انّما هي لدفع توهّم ثبوتيّة هذه النعوت، بل ليس هناك إلاّ الذات فحسب، إذ لا رسم ولا اسم في المرتبة الأحديّة الذاتيّة.

الحديث الخامس

[في بعض نعوته تعالىٰ]

بإسناده عن جابر، عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ قال: انّ الله تبارك تعالى كان ولا شيء غيره، نوراً لا ظلام فيه، وصادقاً لا كذب فيه، وعالماً لا جهل فيه، وحيّاً لا موت فيه، وكذلك هو اليوم، وكـذلك لايزال أبداً.

شرح: كلمة «كان» يحتمل أن يكون تامّة، وقوله: «ولا شيء غـيره» جمـلة حالية بالواو. وقوله: «نوراً» وأخواته حالاً بعد حال، ويحتمل أن يكون نـاقصة وقوله «نوراً» خبر، وقوله «ولا شيء غيره» جملة حالية اعتراضية، وعلى الجملة، فقوله: «كان» خبر «لأنّ الله» فالنعوت الخمسة انّما هي له سبحانه أزلاً وأبداً، لقوله ـ عليه السّلام ـ: «وكذلك هو اليوم وكذلك لايزال أبداً» فمنها أن «لا شيء غيره» وذلك له سبحانه في الأبد كما كان له في الأزل، فالكلّ عنده مستهـلك أزلاً وأبداً قبل وجودهم وحين وجودهم.

فإن قلتَ: ما نفقة كثيراً ممّا تقول، وانّا لنراك فينا ضعيفاً في الرأي، سخيفاً في القول، وكيف يحكم العاقل ببطلان شيء موجود وإن كان بغيره! اللّهمّ إلاّ أن يراد

به الهلاك الذاتي الذي للممكن، لكن لا يُجدي نفعاً فيما أنت بصدده، حيث تحكم انّ ذلك بحسب مرتبة دون مرتبة، لانّك تحكم بوجودها وثبوتها ومعية الذات لها في المرتبة الألوهيّة والربوبية دون الأحديّة المحضة.

قلتُ: أمّا إذا تصدّيت لذلك فاستمع: انّا لانقول برفع عالم الوجود حين وجوده، ولا بالبطلان الذاتي والهلاك الإمكاني، بل نقول لهذه الكثرة المشهودة اعتبارات: أحدها، وجوداتها في أنفسها وبقياس بعضها الى بعض؛ والثاني، اعتبار وجودها لعلّتها وقيّوميّتها لها وإحاطتها بها علما وقدرة؛ والثالث، اعتبار علّتها وهو كون الجاعل قائماً مقام الكل، نائباً مناب القُلّ والجُلّ، وهو الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل في الحضر، فليس في تلك المرتبة كثرة ولا تعدّد، ولا يرى فوق وتحت، ولا قُرب وبُعد، لا انّ هاهنا شيئاً تقوم العلّة مقامها، بل العلّة على وحدتها البسيطة الساذجة لم يقرع سمعه صوت الكثرة. «فكل ما فرضته ثانيا فهو هو»[1].

وليعلم انّ عبارة هذا الخبر أعلى درجة من الخبر المشهور وهو «كان الله ولم يكن معه شيء»[2] لأنّه لو حمل «كان» على الأزليّة فيختص بنفي المعية الأزليّة ولا يسلب[3] ما سواها من معية الوجود بعد الأزل، فيحتاج الى الزيادة المندرجة في الخبر وهو «الآن كما كان» ولو حمل على الربط والثبوت والوجود يفيد نفي معية الشيء له ولا يفيد نفي معيّته للشيء، وهذا الخبر حيث ذكر فيه بأن «لا شيء غيره»، وأكّد ذلك بانّه «كذلك هو اليوم» و «كذلك لايزال أبداً» يفيد سلب الغير سلباً بسيطاً في جميع الأحوال؛ فتبصَّرْ. وقد سبق شرح هذا الخبر في نظائره السابقة.

---

١. من كلام السهروردي في التلويحات، ص٣٥ مع اختلاف يسير (في مجموعة في الحكمة الإلهيّة).

٢. قريب منه في بحار، ج٣، ص٣٠٧ وج٤، ص٨٦ «كان الله ولا شيء غيره».

٣. ولا يسلب: ولا تسلب د.

الحديث السّادس

[في حياته تعالىٰ]

بإسناده عن عبدالأعلىٰ، عن العبد الصالح ـ يعني موسى بن جعفر عليهما السّلام ـ قال: انّ الله ـ لا إله إلّا هو ـ، كان حيّاً بلا كيف ولا أين، ولا كان في شيء ولا كان على شيء ولا ابتدع لكانه مكانا، ولا قوي بعد ما كوّن الأشياء، ولا يُشبِهُه شيء يُكَوَّن، ولا كان خلوا من القدرة على الملك قبل إنشائه، ولا يكون خلوا من القدرة بعد ذهابه، كان عزّ وجلّ إلهاً حيّاً بلا حياة حادثة، مَلِكاً قبل أن ينشيء شيئاً، ومالِكاً بعد إنشائه.

شرح: هذا الخبر من مبدئه الى ختامه لتحقيق معنى قوله: «كان حيّاً» فقوله: «لا اله إلاّ هو» اعتراض للمدح. وقوله: «كان حيّاً» خبر «انّ الله» وقوله: «بلا كيف» صفة مفعول مطلق مقدّر، أي كوناً بلا كيف. ولمّا كان لهذا القول يعني «كان حيّاً» ثلاثة أجزاء: أحدها، «كان» والثاني، الضمير المستتر فيه الراجع الى الله، والثالث قوله: «حيّا» فسّر الإمام معنى الأوّل من قوله: «بلا كيف» الى قوله «بعد إنشائه» لكن يظهر في ضمن ذلك بعض صفات الذات وصفات الأفعال، كما سنبيّن لك إن شاء الله؛ ثمّ فسّر الثاني بقوله بعد ذلك كما سننقله: «وليس لله حد» الى قوله: «ولخوفه يصعق الأشياء»، ثمّ فسّر الثالث بقوله بعده: «وكان لله حيّاً بلا حياة» الى آخر الخبر، ونحن نشرح بعون الله تلك الثلاثة في ثلاثة مواضع لينفرد[1] كلّ واحد ببيانه، فلنرجع بعون الله الى شرح هذه[2] الجمل التي وردت لتفسير المقام الأوّل فنقول:

---

١. لينفرد: ليتفرد م د ر.

٢. هذه: هذا د.

[المقام الأوّل في أحكام الوجود الموصوف به الخلق]

لمّا حكم الإمام ـ عليه السّلام ـ بكونه تعالى ووجوده، نفى عن وجوده أحكام الوجود الموصوف به الخلق ليظهر انّ وجوده مبائن لوجود الخلق من جميع الجهات ولا يشركه شيء فيه إلاّ بالاسم المحض واللفظ الصرف، فنفى عن وجوده الكيف والأين، لأنّ الوجود المفهوم من الخلق يوصف بهما؛ أمّا الأوّل، فلأنّ كلّ وجود مخلوق يصحّ أن يسأل عنه بـ«كيف»؟ وإن كان بتبعيّة الماهية، فيقال: كيف وجد؟ وكيف وجود ذلك الشيء؟ وكيف هذا الوجود؟ وأمّا الثاني، فلأنّ الوجودات ـ أي وجودات الخلق ـ لها أين أي معروض، فيصحّ أن يقال: أين هذا الوجود؟ ولا ريب انّ الكون من الله تعالى لا يوصف بكيف و لا أين، لأنّهما مقولتان وجوديّتان وعروضهما للشيء يستلزم القبول المستلزم للإمكان، ولأنّ السؤال بكيف انّما يصحّ في الذي له أحوال، سيّما الأحوال المختلفة، وليس له سبحانه أحوال فضلاً عن المختلفة، وكذا السؤال بأين انّما يكون عن مكان الشيء أو معروضه، وبالجملة، عن محلّه وليس وجوده عارضاً لذاته. وأمّا قوله «ولا كان في شيء» وما بعده من الحكمين فتفصيل للأين المنفي، وذلك لأنّ السؤال بأين إمّا عن موضوع الشيء بأن يكون عرضاً أو من قبيل العرض كالوجود، وإمّا عن الذي يعتمد عليه ويستقرّ فيه، وذلك في الشاهد معلوم وفي المعاني مثل اعتماد الكلي على جزئيّاته وبالعكس من وجه آخر، وأمثال ذلك؛ وإمّا عن مكانه الذي يحيط به سواء كان صوريّاً أو معنويّاً وقد عرفت حال الموضوع؛ وأمّا الاعتماد فوجوده سبحانه ليس من أفراد هذا الوجود العام حتّى يحكم باستقرار أحدهما على الآخر من وجه؛ وأمّا المكان فالأمر فيه أظهر من أن يقال. ثمّ انّ قوله: «ولا ابتدع لكانه[1] مكاناً» لفظة «الكان» مصدر كالكون مثل القال والقول.

ومن جملة أحكام هذا الوجود الذي في المخلوق انّه قابل للشدّة والضعف وإن

---

١. لكانه: لمكانه د.

كان عند أهل الحق بالعرض من الماهيّات، فنفى الإمام ـ عليه السّلام ـ ذلك عن وجوده فقال: «ولا قوي بعد ما كوّن الأشياء».

وأمّا التقييد بقوله «بعد ماكوّن الأشياء» فلفوائد: أحدها، انّ ظهور قوة وجود وأشديّته انّما هو عند وجود آخر وذلك يتوقّف على تكوّن شيء غيره؛ والثانية، انّ الشدة والضعف في الشيء القابل لهما يمتنع أن يحصل بدون الحركة أو ما يشابهها. ولمّا كانت الحركة مستحيلة على المبدأ الأوّل تعالى فبقي أن يكون فيه ما يقرب منها، وذلك هو الإيجاد لأنّه لا شيء يتصوّر فيه تعالى أشبه بالحركة من الإيجاد والتكوين كما لايخفى؛ و الثالثة، انّه ـ عليه السّلام ـ أبطل بذلك زعم المتصوّفة حيث زعم بعضهم انّ الوجود الواحد الحقّ الذي اختص بالموجودية دون غيره انبسط على هياكل الأعيان والماهيّات؛ وظنّ آخرون انّ وجوده الشخصي المتشخّص بذاته الذي هو في أعلى مراتب الشدة قد اشتمل بشدّته على جميع مراتب ما تحته من أفراد الوجود العام؛ وحسب قوم لاحقون انّ وجوده سنخ جميع الوجودات المتشعبة منه انشعاب الجداول من البحر. وجه البطلان انّ كلّ ذلك يوجب ان يقوّى هو سبحانه بسبب تكوين الأشياء لأنّ ظهور تلك الخفايا الذاتية على زعمهم يستلزم ضرورة تقوية الذات بها.

ومن جملة أحكام هذا الوجود المفهوم انّ وجوداً يشبه وجوداً آخر، وذلك بناء على صحّة قول «كيف»؟ على هذا الوجود العام، والله سبحانه لايشبه شيئاً في شيء، ولا يشبهه شيء كذلك، إذ المشابهة فرع وقوع الشيئين تحت مفهوم يعمّهما وذلك إمّا ذاتيّ فيتركّب أو عرضيّ فيستند الى الذاتي على الأصل[1] البرهاني فيتركّب أيضاً.

---

١. الأصل: الأصول م د.

[أحكام المبدأ تعالىٰ شأنه]

ثمّ ذكر من أحكام المبدأ تعالى شأنه أموراً بعد ما ذكر من خواص الوجود العام أحكاماً ليتأكّد التفرقة والبيونة بينهما:

منها، كونه غير خال من القدرة على الملك قبل إنشائه؛ وأمّا كونه غير خال منها[1] بعد ذهابه وكلّ وجود غيره، فانّه غير القدرة وخال منها. لكن تعرض تلك الصفة بعض أفراد الوجود. وأمّا تقييد ذلك بقبل الإنشاء وبعده فلإبطال زعم من ذهب الى انّ قدرته سبحانه مع الفعل وحين الفعل. ولمّا كانت قدرته تعالى ذاته فسواء في ذلك قبل الإنشاء وحين الإنشاء وبعده؛

ومنها، انّ وجوده وجود يعبده ويخضع له كلّ شيء لأنّه مبدأ كلّ ضوء وفيء، بخلاف وجود غيره؛

ومنها، انّه حيّ بلا حياة حادثة أي عارضة من نفسه أو غيره بخلاف ما سواه، فانّه كذلك. ولا يخفى انّه عليه السّلام استخرج كونه حيّاً من معنى «كان» في قولنا: «كان حيّاً» وهذا غريب، وذلك لأنّه لمّا كان إلهاً يعبده كلّ شيء ويخضع له، لأنّ منه يستفاد كلّ كمال وكلّ بهاء وجمال، فهو المفيض على الكلّ، فهو قادر وإذا كان قادراً كان حيّاً لا محالة؛

ومنها، انّه مَلِك يحيط سلطانه بكلّ شيء لكون وجوده مبدئاً لما تحته من الأشياء، وذلك لأنّ سلطانه ليس بصدور الأشياء عنه، بل لكونه مصدراً لها، فهو محيط بجميع ما يصدر عنه بالمعنى الذي حقّقنا قبيل ذلك.

[المقام الثاني بيان مسمّى الكلمة الشريفة]

متن: وليس لله حدّ، ولا يعرف بشيء يُشبهه، ولا يهرم للبقاء، ولا يصعق لدعوة شيء، ولخوفه تصعق الأشياء كلّها.

---

١. منها: منهما د.

شرح: هذا هو المقام الثاني وهو بيان مسمّى الكلمة الشريفة؛ فأوّل ما قال فيه: انّ الله لا حدّ له، أمّا «الحدّ» بمعنى النهاية حسيّة كانت أو عقليّة فانتفاؤه ظاهر، إذ الأوّل يستلزم التقدّر، والثاني يوجب انتهاء وجوده عند ذلك الحدّ، وهو سبحانه لا نهاية لوجوده؛ وأمّا الحدّ بمعنى المعرِّف الكاشف فهو أيضاً لايمكن لأنّه يتيسّر بتعرّف جميع مظاهره في العالم وليس ذلك في وسع أحد، ولأنّ التعريف إمّا بالحد فليس للألوهيّة جنس فيتركّب وإمّا بالرسم وذلك بالأعراض الذاتية وليس لها عرض ذاتي لاستدعائه اجتماع الفعل والقبول وهو في الواحد المبسوط ممتنع. ثمّ لمّا كان معرفة الشيء إمّا بهذه الطرق وقد عرفت حالها وإمّا بحكم الأمثال والأشباه وهذا أيضاً مستحيل هناك وقد سبق مراراً، فلذلك قال عليه السّلام: «ولا يعرف بشيء يشبهه» أي لا شبه له حتّى يعرف به وهذا مثل قول العرب: «ولا أرى الضب بها فيتجحَّر»[١] ثمّ قال: «ولا يهرم للبقاء» الهرم انّما يعرض للقوى الجسمانية لوقوعها في الزمان وما لا حاجة له الى القوة ولا يقع في زمان من الأزمنة فلا يهرم، ومن المستبين انّ الغرض من هذه العبارة أنّه تعالى ليس لبقائه امتداد أصلاً، وإلّا لكان معروضا للكمّ، خلافاً لجماعة قاصرة الأفهام، حيث زعموا لبقائه سبحانه امتداداً وينتزعون بزعمهم من هذا البقاء الزمان الموهوم الفاصل بين المبدأ والعالم. ثمّ ذكر ـ عليه السّلام ـ حكماً آخر: «ولا يصعق لدعوة شيء، ولخوفه تصعق الأشياء كلّها» الدعوة التي تصعق بها الأشياء هي دعوة الحق للخلق وطلب العالي إقبال السافل وأمره بالرجوع الى وطنه الأصلي، والعود الى أصله الكلّي، وأمثال هذا الأمر هو التجافي عن دار الغرور التي هي الجهة التي للأشياء الى ذواتها والتوجّه الى الوجه الذي الى عللها، وهذا هو معنى «الإقبال» من وجه في «حديث العقل» ولمّا لم يكن للجهل وجه الى الحق فلذلك لم يتحقق الإقبال منه، وليس فوقه سبحانه ما يدعوه حتّى يصعق، لكنّ الأشياء التي صدرت منه تصعق لدعوة من مخافته.

---

١. من أمثال العرب. والتجحّر: الدخول في الجُحر.

[المقام الثالث في تحقيق حقيقة الحيّ]

متن: وكان الله حيّاً بلا حياة حادثة، ولا كون موصوف، ولا كيف محدود، ولا أين موقوف، ولا مكان ساكن، بل حيّ لنفسه، ومالِك لم يزل له القدرة أنشأ ما شاء حين شاء بمشيته وقدرته، كان أوّلاً بلا كيف، ويكون آخراً بلا أين، وكلّ شيء هالك إلاّ وجهه له الخلق والأمر تبارك الله ربّ العالمين.

شرح: هذا هو المقام الثالث وهو تحقيق حقيقة الحيّ في قولنا كان حيّاً؛ فبيّن ـ عليه السّلام ـ أُموراً: منها، انّ حياته تعالى ليست حادثة ومعناه[1] انّها ليست غير الذات، لأنّ كلّ ما سواه معلول وكلّ معلول حادث البتة ولا معنى للحياة الأزليّة، لأنّ الأزليّة تأبى عن الإثنينيّة؛ ومن ذلك انّ كونه حيّاً أو حياته تعالى ليس لها كون، سواء في ذلك كونها عين الذات أو عارضها أو قائمة بذاتها، لأنّ الكون مطلقا سواء كان بالذات أو بالعرض يستلزم الاتّصاف بالأوصاف، لما ثبت انّ الوجود مصحّح الأحكام وأصل المحمولات؛ ومن ذلك، انّ حياته بلا كيف لأنّ الكيفيّة هي حدّ الأشياء ذوات الكيفيّة حيث يقال: كيف ذلك؟ فيجاب: انّه كذا، فلو كان لحياته كيف، لكان لها حدّ واقع تحت الكيف، ولكانت حياته في حدّ من الكيف، وحياة المخلوق في حد آخر؛ و منها، انّ كونه حيّاً أو حياته ليست بذي أين تحلّ في ذاته، حتّى يحصل الوقوف والاطّلاع عليها. ويحتمل أن يكون «الموقوف» من «وقفه» بمعنى أقامه، قال في القاموس: وقف يقف وقوفا: دام قائماً، ووقفتُه أنا وقفاً: فعلتُ به ما وقف؛ والمعنى ليس لحياته أين، أي نسبة الى مكان من أجزائه حتّى يقام فيه ويقف عنده، ولا مكان حتّى يسكن اليه. وبعد إبطال الأقسام المتصورة للحياة الموجودة في الخلق أي الحياة الحادثة كحياة العقول، والحياة ذات الكيفية كحياة النفوس، والحياة ذات الأين كحياة الجسوم الإنسانيّة، والحياة ذات المكان

---

١. معناه: معنى د م.

كحياة الحيوان، ذكر ـ عليه السّلام ـ انّ حياته تعالى نفسه فهو حيّ بنفسه بالمعنى الذي حقّقنا سابقاً.

ثمّ ذكر الأُمور التي تتفرع على الحياة الذاتية.

أحدها، هو كونه مالكاً للأشياء ومالكها لايعزب عنه شيء منها؛

وثانيها، كونه لم يزل له القدرة؛

وثالثها، كونه أنشأ ما شاء حين شاء بمشيته، والتقييد بـ «الحين» لكون المشية من صفات الفعل وحادثة بحدوثه؛

ورابعها، كون الأشياء بقدرته، وهذه هي القدرة المؤثرة والأولى هي القدرة الذاتية.

ثمّ ذكر ـ عليه السّلام ـ بعض أوصافه الحسنى: وهي أوّليّته تعالى أوليّة بلا كيف، وآخريّته آخريّة بلا أين، وإذا كان هو الأوّل والآخر فكل شيء هالك دون وجهه الكريم، لأنّ أوّليّته وآخريّته هي انّ كلّ شيء فرضته فهو عز شأنه أوّل ذلك الشيء وآخره، وكذا للشيء التالي لذلك الشيء، وهكذا لجميع الأشياء، فهو أوّل وآخر على الاطلاق، وكلّ شيء هالك باطل إلاّ وجهه الكريم؛ ومع ذلك أي بطلان ما سواه فله «الأمر» أي العوالم العقليّة و «الخلق» أي العوالم الجسمانيّة؛ فتبارك الله ربّ العالمين حيث كان ﴿كلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأنٍ﴾ وليس شأن إلاّ وهو شأنه. و قيل: عالم الأمر ما وجد عن الله لا عند سبب حادث، و عالم الخلق ما أوجده الله عند سبب حادث. انتهى. ولعمري انّ شرح هذا الخبر بهذا النحو من مختصات هذه الأوراق؛ فليتدبَّرْ.

الحديث السّابع

[بعض جهات مغايرته تعالىٰ]

بإسناده عن عبد الأعلىٰ، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: اسم الله غير الله، وكلّ شيء وقع عليه إسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله، وأمّا ما عبَّرتْ الألسُن عنه أو عملتْ الأيدي[١] فهو مخلوق، والله غاية مَن غاياه، والمغيّىٰ غير الغاية، والغاية موصوفة، وكلّ موصوف مصنوع، وصانع الأشياء غير موصوف بحدّ مسمّى، لم يُتكوَّن فتعرف كينونته بصنع غيره، ولم يتناه الى غاية إلاّ كانت غيره، لايَضلّ مَنْ فَهمَ هذا الحكم أبداً، وهو التوحيد الخالص، فاعتقِدوه وصدِّقوه وتَفهَّموه بإذن الله عزّ وجلّ.

شرح: «الاسم» باصطلاح الأخبار ما دلّ على ذات مع صفة وهو يعمّ المكتوب والملفوظ والمعقول والواقع في نفس الأمر، وفي هذا الخبر الشريف يثبت مغايرة الكل للمسمّىٰ تعالى شأنه: فقوله: «اسم الله غير الله» لبيان مغايرة الحقيقة الخارجية في المرتبة الألوهية وهي الاسم الواقعي والنور العقلي، والبرهان على ذلك: انّه، يصدق عليها انّها أشياء، لأنّ الشيء هو ما يخبر عنه ومن البيّن انّها ممّا يخبر عنها فهي أشياء وكلّ شيء سوى الله تعالى مخلوق، وهذا ظاهر لبراهين[٢] التوحيد؛ ولأنّها معلومة، وكلّ ما أحاط به العلم فهو مصنوع لما عرفت في المجلّد الأوّل عند شرح قول الرضا ـ عليه السّلام ـ : «كلّ معروف بنفسه مصنوع»[٣] وقوله: «وأمّا ما عبّرت الألسُن عنه» الى قوله: «فهو مخلوق» فلبيان مغايرة

---

١. الأيدي: + فيه (التوحيد، ص١٤٢).

٢. لبراهين: البراهين د.

٣. التوحيد، ص ٣٥.

المكتوب والملفوظ والمعقول من الاسم للذات الأحدية. وصيغة «عـبّرتْ» عـلى التفعيل. وفصل هذه الجملة من الأولى مع اشتراك منطوقهما وهو الحكم بالمغايرة للتفاوت بين الحكم الأوّل والثاني في الخفاء والجلاء، ولمّا كان الثاني أجلى صدّره بكلمة «أمّا» ولم يتعرّض للبرهان عليه لأجل هذا.

ووجه الدلالة على مغايرة الثلاثة ما قال **السيّد الدّاماد** ـ أعلى الله درجته ـ في تفسير الأيدي والألسن، حيث قال[1]: سواء عملتْه أيدي الأبدان أم أيدي الأذهان، سافلة كانت أو عالية. انتهى. و أنا أقول: الاسم يصدق على المكتوبِ سواء عملتْه الأيدي السافلة أو العالية، وعلى الملفوظِ سواء عبّرت عـنه الألسـن المـقالية أو الروحية، وعلى المعقولِ سواء كان للمدارك الإنسانية أو النفوس الشريفة القدسية أو العقول القادسة النورية.

وأمّا قوله: «والله غاية مَن غاياه» فقال السيد العظيم[2] تغمّده الله بغفرانه: «أي أنّه سبحانه غاية كلّ مَن وضع له غاية. و «المغيّي غير الغاية» تنبيه على فساد وهم مَن غيّاه» ـ انتهى. وأنا أقول: الغاية لغة: المدىٰ، وفي الأخبار هي ما يقصده الشيء ويطلبه ويمكن له الوصول اليه فبالضرورة تكون محدودة، لأنّ المقصود متصوّر ولو بوجهٍ مّا، والمتصوّر محدود لا محالة، وقد تطلق عـلى نهـاية الشيء وحـدِّه الذي ينتهي اليه، و «المغاياة» على المفاعلة بمعنى جعل الشيء ذا غاية كـالتفعيل فـيها، و «المغيّىٰ» بمعنى المجهول[3]: له الغاية.

إذا عرفتَ هذا فمعنى قوله ـ عليه السّلام ـ: «والله غاية مَـن غـاياه» هـو انّ مسمّى هذا الاسم أي الذات في المرتبة الألوهيّة هي مقصد مَن قَصَد قَصْده وما يمكن أن ينتهي اليه طلبه، لأنّه غاية الغايات ونهاية النهايات واليه ينتهي العقول

---

١. القبسات، القبس الثامن، ص ٣٣٠ وتصرّف الشارح في لفظه بالتلخيص.

٢. نفس المصدر.

٣. المجهول: المجعول د.

والمدارك السافلة والعالية، و «ليس وراء عبّادان قرية» قال الشيخ القونوي في مفتاح الغيب[١]: «لمّا كان متعلّق كلّ عارف والذي يمكن إدراك حكمه انّما هو مرتبة الحقّ سبحانه أعني الألوهيّة، [والأحدية][٢] أمر في كتابه العزيز نبيّه ـ صلّى الله عليه وآله[٣] الذي هو أكمل الخلق مكانةً واستعداداً ـ، فقال ﴿ فاعلمْ انّه لا إلٰهَ إلّا الله ﴾[٤] منبّهاً له ولِمَن تبعه على ما يمكن معرفته والظفر به، ومعلوم انّ الألوهيّة مرتبطة بالمألوه ومرتبط بها المألوه لِما يقتضيه سرّ التضايف، وانّها واحدة، لِما يلزم من المفاسد لو لم يكن كذلك، كما [اتّضح][٥] لأُولي الألباب» ـ انتهى كلامه.

ثمّ حكم ـ عليه السّلام ـ بالمغايرة بين الذات الأحدية وبين مرتبة الألوهية التي هي الغاية فقال: «والمغيّىٰ» على صيغة المفعول أي الذات الأحديّة البسيطة المجعولة لها الغاية «غير الغاية». واستدلّ على ذلك بأنّ «الغاية موصوفة»: أمّا الغاية المطلقة فلكونها منتهى الشيء وحدّه، وأمّا الغاية التي كلامنا فيها وهي الألوهيّة، فلأنّها مرتبة استجماعية الصفات وجمعية الحقائق، وكلّ ما يوصف فهو مصنوع، لأنّ الاتصاف قبول لا محالة، والقبول إمّا نفس الإمكان أو ملزوم له، فيحتاج الى صانع غيره لامتناع اجتماع الفعل والقبول في البسيط الذي هو مرتبة الألوهيّة التي يعبّر عنها بالواحديّة التي تفيد نفي الشركة، فيجب أن يكون فوقه مَن هو فاعل فقط، ولا وصف له ولا نعت ولا اسم ولا رسم، وإلّا لزم ما يلزم في مرتبة الألوهيّة. وإلى ذلك أشار ـ عليه السّلام ـ بقوله: «وصانع الأشياء غير موصوف بحدّ مسمّى». وانّما قيد عدم الموصوفية بـ «الحدّ المسمّى» مع انّ هذا البرهان يدلّ على عدم الموصوفية مطلقاً، للإشارة الى انّ الوصف حدّ يسمّىٰ أي يعيّن بتعيين جاعل

---

١. مفتاح غيب الجمع والوجود، هامش مصباح الأنس، ص١١٨ ـ ١٢١.

٢. والأحديّة (مفتاح): ـ جميع النسخ.

٣. صلّى ... آله: ـ مفتاح.

٤. محمد: ١٩.

٥. اتّضح(مفتاح): انفتح النسخ.

الوصف. وقوله: «لم يتكوّن» خبر بعد خبر لصانع الأشياء أو صفة للخبر؛ وعلى الجملة، فذكره للتعليل على امتناع الوصف في المرتبة الأحدية لأنّه كما حـقّقنا لو كان موصوفاً لكان مصنوعاً، لأنّ كلّ موصوفٍ ـ موهومٍ أو معقولٍ ـ فهو مصنوع فيمكن معرفته بصنع غيره الذي هو صانعه، لأنّ كلّ ما له سبب فانّما يعرف من جهة سببه او من جهة صنع سببه إيّاه.

ثمّ ذكر المدّعى الذي استنتجه فقال: «ولم يتناه الى غاية إلاّ وتلك الغاية غيره» لما بيّنا.

ثمّ لمّا فرغ ـ عليه السّلام ـ من الاستدلال أوصى بتحفّظ تلك الطريقة بعد ما ذكره انّ فهم هذا الحكم يعصم من الضلالة ويُنجي من الهـلكة لأنّـه «التـوحيد الخالص» عن شوب الكثرة والتعدّد وعن نسبة الوجود الى شيء غيره حتّى الاسم والوصف، إذ لا نعت ولا اسم ولا رسم ولا جهة ولا حيثية في المرتبة الأحـدية وهذا هو التوحيد الذاتي النافي للغير أزلاً وأبداً. ومن الله العصمة.

[إشارة الى طرق المعرفة وانّ الله لايعرف إلاّ به]

متن: ومن زعم انّه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فـهو مشرك، لأنّ الحجاب والمثال والصورة غيره وانّما هو واحد مـوحَّد فكيف يوحِّد من زعم انّه عرفه بغيره، وانّما عرف اللهَ مَـن عـرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، انّما يعرف غيره.

شرح: لمّا ظهر من قوله: «لم يتكوّن فتعرف كينونته بصنع غيره ولم يتناه الى غاية إلاّ كانت غيره» انسداد باب معرفته سبحانه من مُعلٍّ فوقه، إذ ليس عزّ شأنه معلولاً لشيءوكذا من صفة أو اسم يحيط به فيتناهىٰ هو جلّ مجده عندهما، وبقي من طرق معرفة الشيء ثلاثة أنحاء أُخر، نفاها الإمام ـ عليه السّلام ـ أيضاً، ليثبت انّه لايعرف إلاّ به جلّ برهانه؛

فالأوّل، من هذه الثلاثة معرفة الشيء بالحجاب والمراد به ما يحجب الشيء عن غيره ويمنع اتّصال شيء اليه، وهو ها هنا عبارة عن الصفات الخصيصة به، والأُمور التي يمتاز بها عن غيره؛

والثاني، من هذه الثلاثة معرفة الشيء بالصورة وهي الكيفيات العارضة للشيء بسبب عروض أيّة مقولة كانت إيّاه؛

والثالث منها، معرفة الشيء بالمثال وهو عبارة عمّا يماثل الشيء في كلية معنى من المعاني سواء كانت أموراً داخلة في الذات أو خارجة عنها[١]!

واستدلّ على انّه لايمكن أن يعرف بها وبالجملة، يمتنع أن يعرف بغيره تعالى: انّ هذه المعرِّفات لا محالة غيره وهو ظاهر، فلو كان له مميز يحجبه، أو كيفية ذاتية يتصوّر بها، أو مفهوم كلّي يصدق عليه وعلى غيره حتّى يماثله فرد آخر من هذا المفهوم، لكانت هذه الأمور معه تصحبه في أزليته، والله سبحانه واحد أزلاً، موحّد أبداً، فمعرفته بغيره ينافي التوحيد؛ فكيف يعتقد توحيدَه مَن زعم انّه عرفَه بغيره، لأنّ وجود الغير ينافي وحدته سبحانه، فلا يعرف الله أحد سوى من عرفه به، بأن يعتقد بطلان كلّ ما سواه ويتيقّن هلاك جميع ما عداه أزلاً وأبداً كما سبق في الخبر المتقدّم. و «أصدق قيل قالته العرب قول لَبيدٍ: «ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل»[٢] فسبحان الذي لا برهان عليه وهو البرهان على نفسه وعلى كل شيء[٣].

ثمّ أفاد ـ عليه السّلام ـ انّ معرفة الله بغيره انّما معرفة الغير، وليست من معرفة الله في شيء، لأنّ المغاير في التعريفات التي للأشياء الممكنة انّما يناسبها من وجه ويغايرها[٤] من آخر، وليس هذا الشأن[٥] للأمور المغايرة له سبحانه، فانّها مباينة له

---

١. عنها: منها م.
٢. أشرنا الى مأخذه سابقاً.
٣. قوله: «لا برهان عليه ...» من كلام ابن سينا في إلهيّات الشفاء، ص٣٥٤.
٤. يغايرها: تغايرها د.

عزّ شأنه من جميع الوجوه، وإلاّ لزم التركيب المُؤذِن بالفقر؛ فالزاعم انّه عرف اللهَ بغيره لم يعرف اللهَ من وجه أصلاً وهذا ممّا يعضد القول بأنّ معرفة الشيء بالوجه انّما هي معرفة الوجه لا الشيء.

فإن قلت: لاشك في انّ إثباته تعالى انّما هو من جهة الغير والسوى وهو العالَم، وإثبات الشيء يستلزم معرفته[٦] فقد عرف بغيره.

قلت: أمّا أوّلاً، فاعلم انّ الإثبات بسبب احتياج العالَم انّما يفيد معرفة[٧] بالمقايسة وهي انّ للممكن مبدئاً وهي معرفة اضطرارية يسمّى في الشرع معرفة إقرار وليس من المعرفة الكاشفة في شيء وانّما هي معرفة مستفادة من نور العقل، وهو نور الإيمان الذي يعطي السعادة؛ وأمّا الموحِّدون بالنور الزائد على النور الايماني وهو النور الذي لا يحصل عن دليل عقليّ وانّما هو عن عناية إلهيّة بمَن سبقت له الحسنى، ولكن لا يفارقه نور الإيمان، فهم انّما يعرفون الله به سبحانه لا بغيره، وسيأتي تحقيق ذلك مفصّلاً في باب انّه لايعرف إلّا به؛ وأمّا ثانياً، فلأنّ إثبات وجوده سبحانه بالعالَم لا يخلو إمّا أن يكون باعتبار العدم الذاتي للعالَم أو باعتبار وجوده، وظاهر انّ العدم لا يدلّ على شيء ولا يُستدلّ به، فبقي أن يكون بسبب وجوده[٨]، وليس الوجود إلاّ له، وانّما العالم على عدمه الأصلي، فلم يثبت هو سبحانه بغيره، ولم يعرف بشيء سواه، فتبصّرْ.

[في انّه تعالىٰ لايعرف إلّا به وإشارة الى صفات الأفعال]

متن: والله خالق الأشياء لا من شيء تسمّىٰ بأسمائه فهو غير أسمائه،

---

٥. الشأن: ـ م د.

٦. معرفته: معرفة د.

٧. معرفة: معرفته د م.

٨. وجوده: وجود م.

والأسماء غيره، والموصوف غير الواصف، فمن زعم انّه يؤمن بما لايعرف فهو ضالّ عن المعرفة، لايدرك مخلوق شيئاً إلّا بالله، ولا يدرك معرفةُ الله إلّا بالله، والله خلوٌ من خلقه وخلقه خِلوٌ منه، إذا أراد شيئاً كان كما أراد بأمره من غير نطق. لا ملجاء لعباده فيما قضىٰ، ولا حجّة لهم فيما آرتضى، لم يقدروا علىٰ عمل ولا معالجة ممّا أحدث في أبدانهم المخلوقة إلّا بربّهم؛ فمن زعم انّه يقوي على عمل لم يُرده اللهُ عزّ وجلّ فقد زعم انّ إرادته يغلب إرادة الله، تبارك الله ربّ العالمين.

شرح: لمّا تبيّن[١] من الجملة التي أفردنا في الشرح توحيدُ الذات ومن الجملة الثانية التي شرحناها منفردة توحيد الأسماء والصفات، شرع الإمام ـ عليه السّلام ـ في هذه الجملة لبيان توحيد الأفعال ولذلك فصّلنا شرح ذلك الخبر في ثلاثة مواضع. ولمّا كان توحيد الذات نفي الأسماء والصفات صدّر الجملة الأولى بقوله: «اسم الله غير الله» حتّى انتهى الى انّ «هذا التوحيد هو الخالص». ولمّا كان توحيد الأسماء بنفي آثار الغير صدّر الجملة الثانية بقوله: «ومن زعم انّه يعرف الله بحجاب» حتّى انتهى الى انّه واحد في ذاته وأسمائه وصفاته. ولمّا كان توحيد الأفعال بنفي خالق[٢] غيره صدّر هذه الجملة الثالثة بقوله: «والله خالق الأشياء» حتّى انتهى الى انّه لا حول ولا قوة إلاّ بالله. ثمّ لمّا كان كلّ توحيد فوقاني ممّا يوجب التحتاني تعرّض الإمام ـ عليه السّلام ـ في كلّ واحد من الجملتين اللاحقتين للتوحيد السابق إشعاراً بالعليّة والاستلزام، وتعريفاً للمسبب بسببه، فذكر في الجملة الثانية انّه «واحد موحّد» لذلك، وفي الجملة الثالثة انّه يسمّى بأسمائه؛ فقوله: «والله خالق الأشياء لا من شيء» شروع في المقصود: أي لمّا كان واحداً في ذاته وصفاته فهو فاعل بذاته، والفاعل بذاته هو الذي يفعل لا من شيء

---

١. تبيّن: بيّن د.

٢. خالق: الخالق م.

ولا لأجل شيء، إذ لا معنى لأن يفعل من لا شيء. ولو[1] فعل من شيء أو لأجل شيء لم يكن واحداً. ولمّا كان كلّ شيء بالقياس اليه على نسبة واحد فهذا الحكم لايختلف في المبادي والثواني ولا في المجرّد والمادّي، لأنّ ذلك انّما يختلف في الأشياء الممكنة بقياس بعضها الى بعض ولا أثر لذلك في المبدأ الأوّل تعالى شأنه، وإلاّ لكان له اختلاف حال أو[2] في تجدد أحوال؛ وهذا من غريب العلوم الإلهية.

وقوله: «والله تَسمّى بأسمائه» على صيغة الماضي من التفعّل، أي ظهر بصورة الأسماء وتجلّى في مَرايا الصفات الحسنى والسمات العليا؛ ومن البيّن انّ الظاهر غير المظهر، فهو غير أسمائه والأسماء غيره. وقوله: «والموصوف غير الواصف» معناه أنّ الاسم لمّا دلّ على الصفة فهو واصف لأنّا لا نعني بالواصف إلاّ ما أظهر الوصف سواء كان بذاته كحقائق الأسماء، أو بوجوده وظهوره كالأعيان، أو بتوسطه آلة كالألسُن الحالية والمقالية.

ثمّ أكّد ـ عليه السّلام ـ انّه لا يُعرَف هو سبحانه إلاّ به، وانّه لايكفي للخائض في لجج هذا البحر الزخار أن يومن بما لا يعرف فقال: «ومن زعم انّه يؤمن بما لا يعرف فهو ضالّ عن المعرفة» يعني ينبغي أن لا يكتفي في معرفته سبحانه بالتصديق بوجوده، كما يظهر له من طريق الإثبات، كما هو شأن أهل العلم قاطبة في زماننا هذا، حتّى انّه ممّا قد يصرح[3] أكثرهم في كتبهم ومحاوراتهم، بل قد سمعنا ذلك من أكثرهم انّ الاعتقاد حق الاعتقاد نهاية الاعتقاد هو عقيدة العجوز التي عندها الفُلكة، فردّ الإمام ـ عليه السّلام ـ ذلك عن أهل المعرفة بقوله: «فهو ضال عن المعرفة» لم يصل هذا المعتقد الى أدنى مرتبة العرفان، وانّما ذلك يليق بمن يتشبّه بالنسوان، بل الرجل العلمي والعارف الإلهي يجب عليه أن يجتهد في أن يحصل

---

١. ولو: لو د.

٢. أو: ـ م.

٣. يصرح: تصرح د ر.

المحبوبية المستنتجة من قرب النوافل حتّى يكون الله سمعه وبصره[١] وكلّه حتّى يعرف اللهَ بالله.

وأمّا قوله ـ عليه السّلام ـ: «لايدرك مخلوق شيئاً إلاّ بالله ولا يُدرِك معرفةَ الله إلاّ بالله» فهو المقصود من هذه الجملة أعني توحيد الأفعال مطلقاً، سيّما في الإدراك؛ وذلك لأنّ الفعل يستحيل أن يكون من العدم والمخلوق ليس إلاّ عدم، لأنّ الوجود انّما هو للحقّ سبحانه، والكلّ أسماؤه وأفعاله فما في الوجود إلاّ هو. قال صاحب الاصطلاحات[٢]: المسألة غامضة: هي بقاء الأعيان الثابتة على عدمها الأصلي مع تجلّي الحق باسم «النور»، أي الحقيقة الظاهرة في صورها وظهورها بأحكامها وبروزه في صور الخلق الجديد على الآنات بإضافة الوجود اليها وتعينه بها مع بقائها على العدم الأصلي، إذ لولا دوام ترجُّح وجودها بالإضافة اليها والتعين بها لَما ظهرت قط. وهذا أمر ذوقي ينبو عنه الفهم» انتهى. فإذا كانت هي على عدمها الذاتي فهي موجودة بالله، شيء بالله، مستطيعة بالله، قادرة بالله، شائية بالله، مريدة بالله[٣]، تدرك بالله، تحس بالله، وتعقل بالله، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله؛ فلمّا لم يكن مدركة الاّ بالله، فبالطريق الأولي لا تُدرَك معرفةُ الله إلاّ بالله ولكنّ أكثر الناس لايعقلون؛ فالعارف يرى الأمر كما هو في نفسه، وغيره يظنّ بالله الظنون. ثمّ لمّا كان من متوهّم قاصر توهّم من ذلك انّ نسبة العلّة والمعلول بأن يكون هو من سنخها، أو هي جزء له، أو كالجزء، فالأوّل كأن يكون وجود العلة مشتملاً ومحتوياً على وجودات المعلولات، أو يكون الماهيات صور ذاته، أو في ذاته، وأمثال ذلك من هوسات هؤلاء الأقوام؛ والثاني كأن يكون وجوده منبسطاً على هياكل الموجودات حتّى صرح البعض بأن الممكن هو الوجود الحق المتعيّن؛ أبطل ـ عليه

---

١. اشارة الى حديث «... فإذا أحببته كنت سمعه...» (الكافي، ج٢، ص٣٥٢).

٢. وهو كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص٨٤، مع اختلاف يسير.

٣. مريدة بالله: ـ د.

السّلام ـ تلك الآراء بقوله: «والله خِلوٌ من خَلقِه وخَلقُه خِلوٌ منه» ثمّ بيّن ـ عليه السّلام ـ سبيل الحق في ذلك فقال: «إذا أراد شيئاً» الى آخره. والغرض انّ الذي قلنا من المخلوق لا يقوي على شيء أصلا إلاّ بالله، هو انّه سبحانه لسطوة سلطانه وعلوّه على كلّ شيء وعدم خروج شيء من ملكه واقتداره لم يجعل لمخلوق وجوداً إلاّ به، ولا قدرة الاّ به، وكذلك في جميع أحواله وشؤونه، فسبحان الذي لا سلطان إلاّ سلطانه، وليس شأن إلاّ وفيه شأنه! فإذا أراد شيئاً في سلطانه يكون كما أراد، وما يشاون إلاّ أن يشاء الله، فلا ملجأ لعباده فيما مضى، ولا حجّة لهم فيما ارتضى، إذ لم يرتض إلاّ ما حكم به استعداداتهم، ولم يقدروا على عمل[1] إلاّ بربّهم وكذا لم يقدروا على مدافعة ما أحدث الله في أبدانهم المخلوقة إلاّ بربّهم، لأنّ من زعم انّه يقوى على عمل بدون إرادة الله سبحانه إيّاه، فقد زعم أحد أمرين: أحدهما كفر والآخر شرك وكفر، لأنّه إمّا أن يكون زعم انّه قد يقع شيء في ملك الله[2] بدون إرادته وهذا إخراج له من سلطانه، وذلك إذا لم يتعلّق إرادته به وهذا شرك وإمّا انّه قد زعم تعلّق إرادة الله بخلاف إرادته وقد وقع ما هو مراده دون مراد الله، فقد زعم انّ إرادته تغلب إرادة الله وهذا كفر وشرك، فبقي أن يكون العبد أراد ما أراد بالله أو أراد ما أراد الله، والثاني أيضاً شرك عند أولي البصائر الصافية، فبقي أن يريد ما أراد بالله، وهذا هو التوحيد الفعلي الخالص. والمصنّف ـ رضي الله عنه ـ ذكر في معنى آخر الخبر بهذه العبارة:

قال مصنّف هذا الكتاب: معنى ذلك انّ من زعم انّه يقوى على عمل لم يُرِد الله أن يُقوّيه عليه فقد زعم أنّ إرادته تغلب إرادة الله، تبارك الله ربّ العالمين انتهى.

ومعناه واضح ممّا قلنا فقد ثبت من أوّل الخبر الى آخره هذه التوحيدات الثلاثة. ولله الحمد في الأولى والآخرة.

---

١. عمل: عملهم د.

٢. ملك الله: ملكه د م.

الحديث الثّامن

[في بيان بعض صفاته تعالىٰ شأنه]

بإسناده عن أبان بن عثمان الأحمر، قال قلت للصادق جعفر بن محمّد ـ عليهما السّلام ـ: أخبِرْني عن الله تبارك وتعالى لم يزل سميعاً بصيراً عليماً قادراً قال: نعم. فقلت له: انّ رجلاً ينتحل موالاتكم أهل البيت يقول: انّ الله تبارك وتعالى لم يزل سميعاً بسمع وبصيراً ببصر وعليماً بعلم وقادراً بقدرة؛ فغضب ـ عليه السّلام ـ ثمّ قال: من قال ذلك ودان به فهو مشرك، وليس من ولايتنا على شيء، إنّ الله تبارك وتعالىٰ ذاتٌ علّامةٌ سميعة بصيرة قادرة.

شرح: الانتحال أن يدّعي ما ليس له. وقوله[1] «أهل البيت» منصوب على الاختصاص. وهذا الخبر الشريف يدلّ على أمرين: الأوّل، إبطال مذهب الأشاعرة ومن ضاهاهم، من الذين قالوا: انّ الله سميع بعينية فرد من مفهوم السمع له، وصدق ذلك المفهوم عليه بذاته لا بقيام شيء بذاته أو زيادته عليه ومفسدة القول بالشركاء مشترك، لأنّ هذه المفهومات حقائق واقعية خارجية فيكون مع الله شيء في أزليّته[2]، على انّك قد عرفت بطلان العينية مراراً وسيجيء مفصّلاً؛ الثاني، انّ كلّ من فسد اعتقاده في شيء من توحيد الله وصفاته وأسمائه وبالجملة، في الأُمور التي تعدّ من أصول الدين فليس من شيعة أهل البيت وإن انتسب اليهم وانتحل موالاتهم، لأنّها ليست محض الاعتقاد بهم بل مع التديّن بأصولهم وتصديقهم في جميع ما حقّقوا في توحيد الله وعدله، لأنّهم خزائن وحي الله ومعادن

---

١. قوله: قول د.

٢. أزليته: أزلية د.

حكمة الله فليس العلم إلاّ ما خرج عنهم «فليذهب الحسن وأضرابه[١] يميناً وشمالاً فليس العلم إلاّ ها هنا»[٢].

الحديث التّاسع

[في صفة القديم تعالىٰ]

بإسناده عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ انّه قال في[٣] صفة القديم: انّه واحد صمد أحديّ المعنى ليس بمعاني كثيرة مختلفة. قال: قلتُ: جُعِلتُ فداك زعم قوم من أهل العراق انّه يسمع بغير الذي يبصر، ويبصر بغير الذي يسمع. قال: فقال: كذبوا وألحدوا وشبّهوا، تعالى الله عن ذلك، انّه سميع بصير يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع. قال: قلتُ: يزعمون انّه يبصر على ما يعقلوه[٤]. قال: فقال: تعالى الله! انّما يعقل ماكان بصفة المخلوق وليس الله كذلك.

شرح: هذا القول أي «انّه تعالى مجده يسمع بغير الذي يبصر» مذهب طائفتين: إحديهما، الأشاعرة وذلك ظاهر؛ والثانية، مذهب المعتزلة لقولهم بعروض هذه الصفات وبالجملة، هذان الرأيان من أقسام القول بالمعاني في ذات الله تعالى. وليعلم انّ القول بالمعاني مذهب أكثر أهل العلم:

منها، مذهب مَن قال: الصفات الذاتية للموصوف بها وإن تعدّدت فلا تدلّ على

---

١. وأضرابه: ليس في الحديث بل من إضافات الشارح.

٢. قسم من حديث كما في بصائر الدرجات الكبرى، ج ١، باب ٦، حديث ١ و ٥، ص٢٩ و ٣٠. وأرسله الشارح إرسال المثل والمقصود من «الحسن» هو «الحسن البصري».

٣. في: مِن (التوحيد، ص ١٤٤).

٤. يعقلوه: يعقلونه (التوحيد، ص١٤٤).

تعدد الموصوف في نفسه لكونها مجموع ذاته؛

ومنها، مذهب مَن قال: ليس الإيجاد إلاّ مِن كونه قادراً ولا التخصيص إلاّ مِن كونه مريداً، ولا الإحكام إلاّ مِن كونه عالماً، وكون الذات مريدة غير كونها عالمة؛

ومنها، مذهب مَنْ قال: كون الباري عزّ شأنه حيّاً عالماً قادراً الى سائر الصفات، والصفات نسب وإضافات له؛

ومنها، مذهب مَن قال[1]: الصفات بحسب المفهوم وإن كانت غير الذات إلاّ انّها بحسب الوجود ليس أمراً وراء الذات، بمعنى انّ الذات الأحدية هي بعينها صفاتها الذاتيّة.

أمّا كذبهم فلأنّ هذه الأقوال خلاف الواقع لأنّ الموروث عن الصادقين ـ عليهم السّلام ـ في صفات الله سبحانه غير هذه الآراء كما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى. وأمّا إلحادهم فلخروجهم عن طريقة الحق التي هي مذهب أهل بيت[2] العصمة والحكمة ـ صلوات الله عليهم ـ كما أخبرونا في خطبهم وأحاديثهم على ما قرع سمعك مراراً وسيقرعه عن قريب؛ وأمّا تشبيههم فلأجل حكمهم بصدق المفهومات الصادقة على الخلق أيضاً وقد ورد عنهم ـ عليهم السّلام ـ انّ كل ما يوجد في الخلق لايوجد في الخالق وكلّ مايمكن للخلق يمتنع على الخالق. وقول السائل ثانياً انّهم «يزعمون انّه يبصر على ما يعقلوه» فصيغة «يعقلوه» على المضارع المعلوم كما انّ «يعقل» في كلام الإمام على المجهول. والغرض من ذلك ذكر عقيدة أخرى منهم وإبطال الامام ـ عليه السّلام ـ إيّاها وهي انّ العلم والسمع والبصر وسائر الصفات الكمالية كالوجود وغيره انّما هي لله على المعنى المفهوم لكلّ أحد من الوجود والعلم وغيرهما، حتّى انّ قوماً في هذا الزمان يستهزئون من القول بأنّها في الخالق على معنى آخر، ويقولون: أليس الله موجوداً بهذا الوجود الذي نفهمه، ونحن

---

١. قال: + انّ د.

٢. بيت: البيت د.

موجودون به؟ فإذا قيل لهم: لايمكن أن يكون هو سبحانه موجوداً بوجود نحن نتعقله ونفهمه. ولا يلزم من ذلك كونه معدوماً لأنّا لم نمنع[1] إطلاق جميع معاني الموجود عليه حتّى يلزم صحّة إطلاق المعدوم عليه تعالى عن ذلك؛ غاية ما[2] في الباب انّه يلزم عدم هذا الوجود لا العدم مطلقاً، وفرق ما بينهما كما بين الأرض والسماء؛ فبعد ما سمعوا ذلك يتعجّبون ويسخرون بل يكفرون ولم يعلموا انّ الأخبار المتواترة بالمعنى، صريحةٌ في القول بأنّ ما للخلق يمتنع على الخالق ومن البيِّن انّ مفهوم هذا الوجود وذلك العلم ممّا يمكن في الخلق فيمتنع على الله سبحانه؛ أعاذنا الله من شرّ خلقه.

واستدلّ عليه السّلام بأنّ كل ما يعقل ويفهم ويتعلّق به الإدراك سواء كان بالمدارك العالية أو السافلة فهو مخلوق؛ وهذا مثل ما سبق في خطبة مولانا الرضا ـ عليه السّلام ـ من قوله: «كلّ معروف بنفسه مصنوع»[3].

الحديث العاشر

[انّ الله تعالىٰ سميع بصير]

بإسناده عن هشام بن الحكم، قال في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ انّه قال: أتقول انّه سميع بصير؟ فقال أبو عبدالله ـ عليه السّلام ـ: هو سميع بصير، يسمع بغير جارحة، وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه وليس قولي انّه سميع[4] بنفسه انّه شيء والنفس شيء آخر، ولكنّي أردت عبارة عن

---

١. لم نمنع: لم يمنع د.

٢. ما: الممكن د.

٣. التوحيد: ص ٣٥.

٤. سميع: يسمع (التوحيد، ص ١٤٤).

نفسي إذ كنتُ مسئولاً، وإفهاماً لك إذ كنتَ سائلاً، فأقول يسمع بكلّه لا انّ كلّه له بعض، ولكنّي أردت إفهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك إلّا الى انّه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف معنى.

شرح[١]: هذا الخبر أدلّ دليل على بطلان العينية في الصفات الإلهية بالمعنى الذي بيّن هؤلاء الأقوام، بيان ذلك: انّ الإمام عليه السّلام بعد ما حكم بأنّ الله تعالى سميع بنفسه، أضرب عن ذلك بأن ليس معنى ذلك انّه تعالى شيء والنفس التي هو يسمع بها شيء آخر، وهذا بعينه هو معنى العينية إذ هم يقولون انّ الذات شيء ومفهوم السمع شيء آخر لكنّه تعالى عين فرد منه أو فرد منه وكذا قوله: «لا انّ كله له بعض» تأكيد لإبطال ذلك الحسبان؛ لأنّ على القول بالعينية إذا اعتبر الذات مع العلم فقط كان شيئاً، وإذا اعتبر مع العلم والسمع والبصر مثلا كان شيئاً آخر لامحالة، وإن كان بالاعتبار، ولا ريب انّ الاعتبار الثاني كلّ بالقياس الى الأوّل فيتحقّق الكلية والجزئية وقد نفاه الإمام عليه السّلام. ثمّ انّ تأكيده ـ عليه السّلام ـ بأنّ تلك التعبيرات أي كونه عالماً بنفسه أو بكلّه انّما هي لضيق المقام، ولكونه ـ عليه السّلام ـ في مقام التعليم فلابدّ من التعبير بذلك وأمثالِه، لكنْ لاينبغي أن يفهم الفطن الذكي من ذلك اختلاف الذات ولا اختلاف معنى حتّى يعتقد بأنّ الذات مع اعتبار صفة تكون غيرها إذا اعتبر مع صفة أخرى أو صفات أُخَر كما هو معتقد هؤلاء الرؤساء وقد قال رئيسهم الأول في أكثر مصنفاته وتبعه الأكثر بأنّه لا مبالاة في أن يكون ذاته تعالى ـ عمّا يقولون ـ ممكن الوجود إذا أخذ مع شيء من الأشياء، ولم يتفطّنوا بأنّ ذلك ممتنع، إذ كلّ ما أخذ معه فهو مستهلك لَدَيه باطل عند وجهه، ولوجوه أخَر عسىٰ أن يقرع سمعك فيما بعد، وسرّ ذلك أن ليس لها ثبوت لا بذواتها ولا بالقياس الى ذت الله تعالى، بل ليس إلّا الذات فحسب، وكلّ شيء هالك دون وجهه الكريم، ومرجع الصفات ليس إلّا سلب مقابلاتها كما سيجيء في الأخبار بتفاصيلها.

---

١. شرح: + معنى د.

الحديث الحادي عشر

[في صفة علمه تعالىٰ]

بإسناده عن فضيل بن سُكَّرة، قال قلتُ لأبي جعفر عليه السّلام: **جُعِلتُ فداك! إنْ رأيتَ أن تُعلِّمني هل كان الله جلّ ذكرُه يعلم قبل أن يخلق الخلق انّه وحده؟ فقد اختلف مواليك: فقال بعضهم: قد كان يعلم تبارك وتعالى انّه وحده قبل أن يخلق شيئاً من خلقه؛ وقال بعضهم: انّما معنى يعلم يفعل، فهو اليوم يعلم انّه لا غيره قبل فعل** الأشياء، وقالوا: إن أثبتنا انّه لم يزل عالماً بأنّه لا غيره فقد أثبتنا معه غيره في أزليته؛ فإن رأيتَ سَيِّدي أن تعلّمني ما لا أعدوه الى غيره. **فكتب ـ عليه السّلام ـ ما زال الله عالماً تبارك وتعالى ذكرُه.**

شرح: «قلتُ» أي كتبتُ، فقد نقل عن الثعالبي إنّ «قال» قد جاء بمعنى كتب. ويحتمل أن يكون التقدير «قلت له بتوسط الكتابة» فيتجوّز في «القول» معنى الإعلام أو السؤال أو ما يناسبه. «أعدوه» على المتكلم من عَدا يَعْدُو: إذا تجاوزه[١]. وجزاء الشرط في قوله: «إن رأيتَ أن تعلّمني» محذوفٌ، أي فعلتَ أو فَأمرُكَ؛ ويحتمل أن يكون الفاء في «فقد اختلف» جزاء الشرط على التقدير الثاني صدر بها الجملة القائمة مقامه؛ ويحتمل أن يكون للسببية، وكذا جزاء الشرط في قوله: «فإنْ رأيتَ» محذوفٌ بدون قيام شيء مقامه. وهؤلاء تمسّكوا بدليلين في نفي كونه «يعلم انّه وحده لا غيره»[٢]:

[الدليل] الأوّل، كما يدلّ على ذلك، يدلّ على نفي العلم السابق على الإيجاد مطلقاً، وتقريره يمكن على وجهين:

---

١. تجاوزه: يجاوزه د.

٢. لا غيره: لا غير د.

[الوجه] الأوّل، بناءً على انّ المراد بقوله: «يعلم» مدلول المعنى الفعلي وهو أنّ «يعلم» بمعنى «يفعل» لأنّ الفعل يدلّ على الحدوث فهو انّما يصحّ مع[١] فعل التعقل ولا فعل في الأزل أصلاً.

والوجه الثاني، بناءً على انّ المراد بـ«يعلم» وجود العلم على سبيل تجرّد المضارع من[٢] معنى التجدّد، بأن يدلّ على الثبوت لمشابهة الاسم، فيكون على مذهب من جعل العلم نفس التعلق فمعنى «يعلم» في الباري تعالى عنده «يفعل المعقول» والمتكلّمون قد أوغلوا في ذلك سيّما المعتزلة من أهل العراق، قالوا: العلم لابدّ له من إضافة ونسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهو الذي يسمّونه «التعلّق» ولم يثبت غيره بدليل يعتمدون عليه، فلذا اقتصر أكثر أصحابهم عليه. وقالت الأشاعرة هو صفة حقيقيّة ذات إضافة، فلذا قالوا: انّ العلم صفة يوجب تمييزاً[٣] لايحتمل النقيض، فعندهم هاهنا أمران: العلم والعالمية، وهؤلاء يقولون انّه تعالى عالم يعلم. قال الخطيب الرازي في المباحث المشرقيّة[٤]: قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث بيّن أنّ كون الباري عقلاً وعاقلاً ومعقولاً يقتضي كثرة في ذاته، فسّر العلم بالتجرّد عن المادة؛ وحيث قرر اندراج العلم في مقولة «الكيف» بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض، جعله عبارة عن صفة[٥] ذات إضافة؛ وحيث ذكر انّ تعقّل الشيء لذاته أو لغير ذاته ليس إلّا حضور صورته، جعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهيّة المعقول؛ وحيث زعم انّ العقل

---

١. مع: حينئذ د.

٢. من: عن د.

٣. تمييزاً: تميز د.

٤. المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٤٤٤ وتصرف الشارح في لفظه بالتقديم والتأخير والتلخيص.

٥. صفة: كيفية (المباحث المشرقية).

البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لأجل [حصول][1] صور كثيرة فيه بل لأجل فيضانها عنه حتّى يكون العقل البنسيط منه كالمبدأ الخلاّق للصور المفصّلة، جعله عين الإضافة. ثمّ بعد تزييف أكثر هذه المعاني قال[2]: وأمّا الإضافة فلا شبهة في تحقّقها لأنّا نعلم بالضرورة انّ الشعور لا يتحقّق إلّا عند إضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور، وأمّا انّه هل يعتبر في تحقّق هذه الإضافة أمر حقيقي وجودي أو عدمي فذلك ممّا لا حاجة اليه» انتهى.

وتقرير الدليل الثاني منهم: انّه لو كان يعلم انّه وحده أو لا غيره وكلاهما بمعنى واحد ويشتركان في اللّازم لزم وجود الغير وإن كان وجوداً علميّاً، فليزم إثبات الغير معه في الأزل؛ ولمّا كان تحقيق المقام بحيث يندفع الشكوك والأوهام ممّا لايحتمله الأفهام، أعرض الإمام ـ عليه السّلام ـ عن ذلك صفحاً ولم يذكر للدليلين قبولاً ولا ردّاً، بل ذكر ما يجب اعتقاده بحيث يمكن أن يدفع به الرأيين، فقال ـ عليه السّلام ـ: «ما زال الله عالماً تبارك وتعالى ذكره» حيث اتىٰ بصيغة اسم الفاعل ليدلّ على عدم الحدوث[3] وعدم الحاجة الى شيء غيره لا موجوداً ولا مفهوماً. وإن شئت ذواق مرّ الحق فانتظر الى أن يطلع ثمر العيان من شجر البرهان في الوادي الأيمن من حديث عمران[4].

---

١. حصول (المباحث المشرقية): ـ جميع النسخ.

٢. أي الرازي في المباحث المشرقية، ص٤٥٠.

٣. الحدوث: حدوث د.

٤. التوحيد، باب ذكر مجلس الرضا عليه السّلام، قسم من كلامه مع عمران الصابي، ص٤٣٠.

الحديث الثّاني عشر

[صفة علمه تعالىٰ]

بإسناده عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ قـال: سمعتُه يقول: كان الله ولا شيء غيره، لم يزل عالماً بما كوّن، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد ما كوّنه.

شرح: تصدير كونه سبحانه لم يزل عالما بقوله: «كان الله ولا شيء غيره» لبيان انّ علمه الأزلي لايستدعي شيئا سوى الذات الأحدية، لا من الصور والحـقائق ولا من مفهومات الصفات وأفرادها. ثمّ تفريع انّ علمه سـبحانه قـبل التكـوين كعلمه بعده على ذلك لبيان عدم تفاوت حضور الأشياء ووجودها عنده وعدمها ليظهر انّ علمه تعالى لايختلف بالإجمال والتـفصيل، ولا بـالحدوث والقـدم، ولا بالوجود والعدم، ولا بالكلية والجزئية، ولا بعينية الصفة[1] وزيادتها، إذ العينية أوّل الغيرية فتعالى الله عمّا يقول المشبّهون والملحدون في صفاته وكمالاته.

الحديث الثّالث عشر

[مثل الحديث السابق]

بإسناده عن أيّوب بن نوح، انّه كتب الى أبي الحسن ـ عليه السّلام ـ سأله عن الله عزّ وجلّ أكان يعلم الأشياء قـبل أن خـلق الأشـياء

١. الصفة: الصفات د.

وكوّنها أو لم يعلم ذلك حين[1] خلقها وأراد خلقها وتكوينها، فعلم ما خلق عندما خلق، وما كوَّن عندما كوَّن؟ فوقّع ـ عليه السّلام ـ بخطّه: لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء.

شرح: لعلّ «الخَلقْ» في عرف الأخبار يستعمل في إيجاد الشيء مطلقاً سواء كان عن مادة أو لا، وإذا ذكر مع «التكوين» يراد به لا عن مادة، ويراد بـ «التكوين» ما كان له مادة وبـ «الكائن» ما كان عن مادة ومدّة.

فإن قلتَ: أي وجه لهذا السؤال حيث حكم بأنّ العلم هل يكون بعد الخلق وإرادة الخلق ومن البين انّ الإرادة تَبَعٌ للعلم؟

قلتُ: يحتمل وجهين: الأوّل، انّ الإرادة على زعم هذا القائل لعلّه يكون عن العلم ـ كما يظهر من حديث بكير بن أعين الآتي حيث سأل انّ العلم والإرادة هل هما مختلفان أو متفقان؟ ـ. الثاني، أن يكون السؤال على مذهب من يثبت العلم الذاتي قبل الإيجاد ويزعم انّ العلم بالأشياء أو بتفاصيلها بعد خلقها وإرادتها التي هي نفس الفعل لا شيء آخر كما يعبّر عن الأول بـ «العلم الإجمالي» باستشراف العالم بما في باطنه بأن يكون من قبيل ما بالقوّة في أقسام التصورات الإنسانية ويسمّونه «التصوّر الروحي» وفي الحقيقة ليس علماً، فإن سميّ علماً فباعتبار القوة القريبة فانّه يجد الإنسان فرقاً بين هذا الشعور الذي هو بالقوة علم وبين الحالة السابقة على ذلك الشعور، ويليه التصور البسيط النفساني كتصورك حين تسأل عن مسئلة أو مسائل تعرفها على الإجمال فانّك، تجد تمكّناً من ذكر تفاصيلها والتعبير عنها مع عدم استحضارك أجزاء المسئلة، فكذلك يقولون في مراتب علم الله تعالى، فلذا عبّر السائل عن الأوّل بعدم العلم وعدّ[2] الثاني من أقسامه ولذا

---

١. حين: حتّى (التوحيد، ص١٤٥).

٢. عدّ: عن م.

سأل: «هل يعلم بعد الخلق»؟ فالسؤال في مراتب علم الإنسان كالإيجاد في مراتب علم الله، فقوله عليه السّلام: «لم يزل الله عالماً بالأشياء» أبطل هذا الرأي؛ ومن العجب انّ أكثر المنتسبين الى أهل البيت من أهل العلم يعتقدون هذا الرأي أعاذَنا الله من القول بالرأي!

الحديث الرّابع عشر

[نعته تعالىٰ]

بإسناده عن هشام بن سالم، قال دخلتُ على أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ فقال لي: أتَنعتُ الله؟ فقلتُ: نعم. قال: هاتِ! فقلتُ: هو السميع البصير. قال: هذه صفة يشترك فيها المخلوقون. قلتُ فكيف تَنعتُه؟ قال: هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحقّ لا باطل فيه. فخرجتُ من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد.

شرح: قد سبق انّ كمالاته سبحانه من جهة على قسمين: قسم يشترك فيه المخلوق بحسب الاسم واللفظ دون المعنى كالسميع والبصير وغيرهما؛ وقسم لايشترك فيه المخلوق لا لفظاً ولا معنى ككونه نوراً لا ظلمة فيه، وأمثاله التي ذكرها الإمام عليه السّلام.

الحديث الخامس عشر

[في صفات الأفعال]

بإسناده عن عاصم بن حُمَيد، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: قلت: لم يزل الله مريداً. فقال انّ المريد لايكون إلّا لمراد معه، بل لم

يزل عالماً قادراً، ثمّ أراد.

شرح: ذكر المصنّف ـ رحمه الله ـ في أكثر الأخبار السابقة ما تبيّن صفات الذات بأقسامه، فشرع في ذكر أخبار تذكر[1] فيها صفات الأفعال، ومنها هذا الخبر الذي يدلّ على انّ الارادة من صفات الفعل. واستدل الإمام ـ عليه السّلام ـ على ذلك بأنّ الإرادة لا يكون إلّا لمراد معه. وتقريره: انّ الإرادة بأيّ معنى كان يتوقّف على العلم توقّفاً سببيّاً لأنّه لما علم تعقلت الإرادة وذلك واضح لا سترة فيه. وإذا كان كذلك يكون متأخّراً عن العلم، وذلك ينافي الأزلية، لأنّ الأزليّة تأبىٰ عن التقدّم والتأخّر لأنّهما من لوازم الغيرية والتعدّد المنافي للأزلية. ولمّا ثبت عدم الأزلية فيجب أن يكون مع المراد، وإلّا يلزم الترجيح بلا مرجّح. والى هذا التقرير يشير قوله ـ عليه السّلام ـ: «بل لم يزل عالماً قادراً ثمّ أراد» وقد استَفدْنا من ذلك، فتبصّرْ. ويمكن أن يستدلّ على حدوث الإرادة وكونها مع المراد بقوله تعالى: ﴿إنَّما أَمْرُهُ إذا أَرَادَ شَيْئاً اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فيكُونُ﴾[2] وصورة الدليل: انّ هذه الشرطية لزومية وإلّا لكان يمكن تحقّق الإرادة بدون قول «كُنْ» وبالعكس، والثاني شنيع كما لا يخفى، والأوّل تبطله كلمة «انّما»، وإذا كانت لزومية فلا ينفكّ قول «كُنْ» عن الإرادة كما لاينفك «فَيَكونُ» عن قول «كُنْ» فثبت المدّعى؛ وسيجيء دلائل أخر على هذا المطلوب في الأخبار الآتية، وكذا على مغايرته للعلم وسائر الصفات الذاتية، سيّما في خبر سليمان المروزي[3] إن شاء الله تعالى.

والمراد بالمعيّة بين المريد والمراد المعية الزمانية من حيث الإرادة، فالمريد من حيث الإرادة غيره من حيث نفسه بخلاف السمع والبصر والعلم من الله تعالى على طريقة أهل الحق فانّه لا مغايرة أصلاً. وبالجملة، فالمريد من حيث ذاته وكذا من حيث كونه مريداً متقدّم على المراد بالذات، لكنّه معه بالزمان من الحيثية الثانية.

---

١. تذكر: يذكر س.

٢. يس: ٨٢.

٣. التوحيد، باب ذكر مجلس الرضا مع سليمان المروزي متكلّم خراسان، ص ٢٤١.

ومن ذلك يظهر أنّ مظهر الإرادة يجب أن يكون من العلل الكونيّة الداخلة تحت الزّمان لأنّه تعالى لا يدخل تحت الزمان بوجه من الوجوه ولا بحثية من الحيثيات ولا بجهة من الجهات وسيجيء تحقيق ذلك إن شاء الله العزيز وهو وليّ الخيرات.

الحديث السّادس عشر

[في مغايرة العلم والمشيّة]

بإسناده عن بكير بن أعين، قال: قلتُ لأبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ علم الله ومشيّته هما مختلفان أم متّفقان؟ فقال: العلم ليس هو المشيّة، ألا ترىٰ انّك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله ولا تقول سأفعل كذا إن علم الله، فقولك: «إن شاء الله» دليل على انّه لم يشأ فإذا شاء كان الذي كما شاء، وعلم الله سابق للمشية.

شرح: هذا الخبر لبيان مغايرة «العلم» مع «المشيّة» ويلزمها مغايرته للإرادة أيضاً، إذ المشية والإرادة انّما تتغايران من وجه؛ ولأنّ الإرادة متأخّرة عن المشيّة بالاتّفاق، سيّما عند أئمّتنا صلوات الله عليهم. ويظهر من تلك المغايرة أي مغايرة العلم للمشيّة بهذا البيان حدوث المشية والإرادة، بيان الأوّل: أي المغايرة، انّ فطرة العقول المستسلمة للشرائع الإلهية من دون التلوّث بالشبهات الفلسفية والكلاميّة يقضي بصحّة هذه القضيّة، وهي قولنا: «سأفعل كذا إن شاء الله» فلو كان الذي ذهب اليه جماعة من انّ المشية والإرادة عبارة عن العلم بالمصلحة حقّاً لكان يفيد قولنا: «سأفعل كذا إن علم الله» مفاد القول الأوّل، ومن البيّن انّه ليس كذلك فليس كذلك. ثمّ صحّة قولنا: «إن شاء الله» دلّ على المطلوب الثاني أي حدوث المشيّة وذلك لأنّ كلمة «إن» الشرط يقلب[1] الماضي مضارعاً فقولنا: «إن شاء الله» معناه

---

١. يقلب: تقلب د.

انّه لم شأ بعد، فيكون حادثاً، ويلزم[1] منه حدوث الإرادة، أمّا على تقدير كونهما أمراً واحداً مختلفاً بالاعتبار فظاهر، وأمّا على تقدير المغايرة فلكون الإرادة متأخّرة عن المشيّة على هذا القول، فيلزم حدوثها بالطريق الأولى. وقوله ـ عليه السّلام ـ: «فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء» لبيان سلطان مشيّته وإرادته واستهلاك الإرادات والمشيّات عنده، أي فإذا شاء ذلك الأمر الذي تقول فيه: «سأفعَلُه إن شاء الله» وقع ذلك الأمر في الوجود حيث شاء هو سبحانه فيقع بمشيته، وقوله: «وعلم الله سابق للمشيّة» إشارة الى دليل آخر على الحكمين، أي مغايرة العلم للمشيّة وحدوثها، وصورة الدليل يظهر مما سبق في شرح الخبر السابق في الإرادة.

الحديث السّابع عشر

[في إرادته تعالىٰ]

بإسناده عن صفوان بن يحيى، قال: قلتُ لأبي الحسن ـ عليه السّلام ـ أخبِرْني عن الإرادة من الله ومن المخلوق. قال: فقال: الإرادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك من الفعل وأمّا من الله عزّ وجلّ فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنّه لا يُـروّي، ولا يهمّ، ولا يتفكّر، وهذه الصفات منفيّة عنه، وهي من صفات الخلق، فإرادة الله هي الفعل لا غير ذلك، يقول له: «كُنْ» فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكّر ولا كيف لذلك كما انّه بلا كيف.

شرح: «الواو» في «وما يبدو» للاستيناف. وهذه الجملة يحتمل وجوهاً ثلاثة من الإعراب:

---

١. ويلزم: فيلزم د م ر.

الأوّل، انّ كلمة «ما» موصولة مبتدأ، وقوله «يبدو له» صلة، والضمير المستتر يعود الى الموصول والبارز المجرور الى «الخلق» وقوله: «بعد ذلك» ظرف لـ«يبدو»، وقوله: «من الفعل» خبر المبتدأ، والمعنى انّ إرادة المخلوق وهو الضمير والخُطور بالبال ليس من أجزاء الفِعل (بكسر الفاء) الذي يبدو للخلق بعد ذلك الضمير من الهمة والفكر وانبعاث الشوق ثمّ تأكّده الى أن يصير «إجماعاً» فهو من أسباب الفعل وليس من الإرادة؛

الثاني، أن يكون الموصول مبتدأ والظرف خبره و «من الفعل» بيان للموصول، أي والذي يبدو له من الشروع في الفعل والأسباب المؤديّة اليه يكون بعد ذلك الضمير، فليست الإرادة نفس الفعل في المخلوق؛

الثالث، بأن يكون «ما» نافية، وهذا عندي أقرب من الأوّلين، والمعنى: انّ الإرادة في المخلوق هو الضمير وليس يظهر بعد ذلك الضمير أثر من الفعل فليست نفس الفعل، ولا أمراً موجباً له بل يتوقّف على أن يتوسّط أمور كثيرة حتّى يظهر الفعل كـ«الهمّة» أي القصد الى إيقاع الفعل، و «الرويّة» أي التدبير[1] في كيفيّة حصوله، ثمّ انبعاث الشوق، ثمّ تأكّده المسمّى بـ«العزم» الى أن يصير «إجماعاً»، ثمّ تحريك الأعضاء، الى غير ذلك من الأمور الخارجة المُعينة على الفعل، كما لا يخفى على الخبير.

وأمّا «الإرادة» في الله عزّ وجلّ، فيمتنع أن يكون بهذا المعنى، لأنّ ذلك فرع الخطور بالبال، والهمّ الى الإيقاع والرويّة والفكر، وهذه الصفات كلّها منفيّة عنه تعالىٰ، فإرادة الله إحداثه. وهذا يحتمل وجهين:

[الوجه] **الأوّل**، انّ إرادة الله تعالى إظهاره الجواهر العقلية النورية والحقائق الشريفة الملكوتية في عالم الكون، إذ الإحداث أي الإيجاد بعد العدم مختصّ بعالم

---

١. التدبير: التدبّر س.

الكون، وهذه الحقائق هي «شؤون يُبديها لا شؤون يبتديها»[١] إذ الابتداء انّما هو في العالم العقلي، فـ«العدم» عبارة عن العدم الزماني السابق على وجود الكائنات. وبالجملة، فالإرادة انّما يتحقّق في عالم الطبيعة، وهذا معنى ما ورد في توحيد المفضّل[٢] عن مولانا الصادق ـ عليه السّلام ـ: «انّ الطبيعة تفعل بإرادة الله» فتبصّرْ.

والوجه الثاني، انّ إرادة الله هي إحداثه الطبيعة، لأنّها مظهر الإرادة، لما عرفتَ في الوجه الأوّل، ولقوله ـ عليه السّلام ـ بعد ذلك: فإرادة الله هي الفَعل وهو بفتح الفاء مصدر فَعَلَ يَفْعَلُ كمَنَعَ يَمْنَعُ. ومن البيّن انّ الفعل والصنع انّما يتحقّق في عالم الموادّ، وذلك انّما يكون في ذلك العالم فهو من آثار الطبيعة. فإرادة الله هي إيجاده الطبيعة الممسكة لنظام العالم، ولوجوه أخر سيجيء في باب الإرادة والبداء ونظائرهما، وهذا من الأسرار التي لايحتمله العقول والأفهام، وقد اختصّنا الله بفهمه[٣] من أنوار الأخبار المنقولة عن الأئمة الأطهار ـ صلوات الله عليهم ـ وألهمنا تطبيق الخصال السبع[٤] على الحقائق المبتدأة منه بالترتيب السببي والمسبّبي. ولله الحمد على فضله.

الحديث الثّامن عشر

[في انّ المشيّة مُحدَثة]

بإسناده عن محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال:

---

١. من كلام حسين بن فضل في جواب سؤال عبدالله بن طاهر على ما نقل الزمخشري في تفسير الكشاف (ج٤، ص٤٤٨).

٢. توحيد المفضل، ص١٢٠.

٣. بفهمه: انهمه ن.

٤. مرّ مراراً.

المشيّة مُحدَثة.

شرح: اعلم انّ حدوث الإرادة والمشيّة من مقرّرات طريقة أهل البيت، بل من ضروريّات مذهبهم ـ صلوات الله عليهم ـ فالقول بخلاف ذلك فيها مثل القول بالعينيّة والزيادة الأزلية وأمثالها انّما نشأ من القول بالرأي في الأمور الإلهية. وأكثر العقلاء من أهل الإسلام لمّا لم يفكّوا رقبتهم عن ربقة تقليد المتفسلفة بالكلية وأرادوا تطبيق ما ورد عن أهل البيت على هذه الآراء المتزيفة، فتارةً يقولون نحن لا نفهم[١] حقائق هذه الأخبار التي هي أخبار الآحاد، ولعلّهم أضمروا في أنفسهم انّ الأمر ليس كذلك لكن لا يجرئون على إظهاره، وبعض الأساتيد أراد أن يجمع بين ما اعتقد حقيقته[٢] في اقتفاء الأسلاف من عينية المشيّة والإرادة وبين ما ورد عن أئمّتنا ـ عليهم السّلام ـ من حدوثها بأنّ لها جهتين: جهة الى المبدأ الأوّل ومن تلك الجهة من الصفات الكمالية الذاتية، ونسبة الى المُشيِّئ والمراد، ومن تلك الجهة من صفات الفعل الحادثة. ولمّا استشعروا بالنقض بالعلم وسائر الصفات الذاتية التي يعتبر معها الإضافة، قالوا: انّ لكلّ من تلك الصفات جهتَيْن، لكنّ الكمال الأشرف في العلم وأمثاله هي جهة الأزلية العينية، فلذا عدّ من الصفات الذاتية بخلاف المشية والإرادة، فانّ الكمال فيها أن لا يتخلف المشيَّء والمراد عنها، فلذا عُدّا في الأخبار من الصفات الفعلية الحادثة. وهذا عندنا لا يُغني من الحقّ شيئاً، لأنّه إن فسّروا الإرادة بالعلم بالأصلح والنظام الخير، سواء كان عنده عين الداعي أو لا، فلا نسلّم انّ الكمال الأشرف فيها هو الجهة التي الى الخلق بل هي مثل العلم في انّ الكمال فيه هي الجهة الذاتية على انّه لا معنى لصفة العلم إلّا العلم بالنظام الخير، فأيّ حاجة الى إثبات صفة أخرى هي الإرادة، مع انّه قد تشاجر العقلاء فيها ذلك التشاجر الذي لايكاد تتّفق كلمتان فيها مع انّ بعض الأخبار السابقة أبطل كونها علماً؛ وإن فسّر الإرادة بشيء يقرب من الإحداث أو يلزمه فلا معنى

---

١. لا نفهم: لا يفهم د.

٢. حقيقته: حقيقة د.

لجهة العينية، إذ الكلمة تأبى عن ذلك، وإن اراد بها الصفة المرجِّحة بأيّ معنى كانت فمن البيّن انّ الترجيح في الأزل لوجود زيد في الوقت الفلاني شنيع بل يمكن أن يقال انّه ترجيح بلا مرجِّح، وهذا دقيق وبالحريّ أن نذكر الآراء المذهوبة في هذه الصفة موافقاً لما حصره الخطيب الرازي في كتاب الأربعين[١]:

إعلم، انّ كونه تعالى مريداً: إمّا أن يكون نفس ذاته وهو قول ضرار[٢]؛ وإمّا أن لايكون كذلك: فإمّا أن يكون أمراً سلبيّاً بمعنى كونه غير مغلوب ولا مكره ولا مجبور وهو أحد قولَي النجّار؛ وإمّا أمراً ثبوتيّاً فلا بدّ له من علّة فيكون: إمّا معلّلاً بذاته تعالى وهو القول الآخر للنجّار؛ وإمّا بغير ذاته: فإمّا بمعنى قديم قائم بذاته تعالى وهو مذهب الأشاعرة؛ وإمّا بمعنى حادث: إمّا قائم بذاته تعالى وهو قول الكراميّة[٣]؛ أولا في محل وهو مذهب الجُبّائيّة و عبد الجبار من المعتزلة؛ أو قائم بغيره تعالى وذلك ممّا لم يذهب اليه ذاهب.

والدليل على حدوث المشية بعد الإجماع من طريق أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ قد سبق في الإرادة.

الحديث التّاسع عشر

[في المشيّة]

بإسناده عن عمر بن أذينة، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: خلق الله المشيّة بنفسها ثمّ خلق الأشياء بالمشيّة.

شرح: قد سبق في خبر النعوت والصفات انّ من صفات الله تعالى ما يكون

---

١. الأربعين، ص١٥٣.

٢. ما نسب الى ضرار لم يوجد في الأربعين.

٣. الكرامية، بالتخفيف هو الأصحّ وقيل بالتشديد. منه.

الصفات له، وأسماؤها جارية على المخلوقين؛ والغرض منه انّ ظهور هذه الصفات عند وجود هذا المخلوق الذي وجوده وكلّ شؤونه من الله عزّ وجلّ فشيّته للأشياء هو إحداثه الشيء الأوّل الذي يشاء به سائر الأشياء، وإرادته هو إحداثه أوّل العلل الكونية الذي به يرجّح وجود الكائنات وهو الطبيعة الممسكة لنظام العالم المدبّرة لعالم الأجسام. ومن البيّن انّ الذي به تتعلّق المشيّة بوجود الأشياء لا تتعلق به المشية وإلّا لزم تقدم الشيء على نفسه، فهو موجود بنفس المشية التي هو مظهرها وكذا الحكم في طرف الإرادة، فانّ الأمر الذي به يرجّح وجود الأشياء على عدمها لا يحتاج الى مرجِّح، لأنّ المفروض انّه المرجّح، فلو احتاج الى المرجِّح لزم توقّف الشيء على نفسه.

وتحقيق الحقّ في ذلك: انّ الموجودات على ثلاثة أنحاء: موجود منزّه عن المادة ولواحقها، وموجود مع المادة، وموجود في المادة. والأوّلان انّما يصدران عن المبدأ الأوّل بلا استعداد أصلاً لكونهما غير متعلّقَي الوجود بالمادة والى هذا القسم من الحقائق أشير في أدعية أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ: «يا مبتدأً بالنعم قبل استحقاقها»؛ وأمّا الصنف الثالث فيحتاج الى استعداد من المادة حتّى يرجّح وجودها في مراتبها وأوقاتها الخاصة؛ ومن المجمع عليه في العقل والنقل انّ الإرادة هي الصفة المرجِّحة لوجود الشيء: أمّا العقل فواضح مِن تتبّع مذاهب العقلاء، فانّهم مع الاختلاف[1] في كيفية وجود هذه الصفة متّفقون في أنّها الصفة المرجِّحة؛ وأمّا النقل فلِما سيأتي في أواخر الكتاب عنهم ـ عليهم السّلام ـ انّ: «بالإرادة ميّز الأشياء» فهي ممّا يحتاج اليها في الكائنات الماديّة. ومن ذلك ثبت حدوث الإرادة، في الخبر: «من زعم انّ الله لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد»[2].

ثمّ انّ القسمين الأوّلين من الموجود أي الذي لا تعلّق له بالمادة أصلاً والذي

---

١. الاختلاف: اختلاف د.

٢. التوحيد، ص٣٣٨ باب المشيئة، حديث ٥.

تصحبه المادة يجب أن يكون بينهما ترتُّب، ومن البيّن انّ الأوّل منهما متقدّم على الثاني إذ المصاحب للمادّة لا يمكن أن يكون علّة لها ومتقدّماً عليها وإلّا لم يكن مصاحباً لها، فيجب أن يكون علّتها شيئاً متقدّماً على المتصاحبين غير متعلق بالمادة، فيكون ذلك هو القسم الأوّل؛ فإذا كان الأمر كذلك كانت معيّة المتصاحبين معية المعلولية، ولتلك المادة مع شيء آخر معيّة اللزوم، وهو الصورة، لما ثبت من اللّزوم بينهما، وتلك الصورة لايمكن أن تكون معلولة للقسم الأوّل من الموجود، لأنّه لا تعلُّق له بالمادة أصلاً وهي لاتفارق[1] المادة فتكون معلولة للقسم الثاني من الموجود؛ فتبيّن الى الآن انّ ها هنا أربعة أشياء: أحدها، الموجود الذي في المادة مع تلازمهما؛ والثاني، الموجود مع المادّة؛ والثالث، المادّة نفسها؛ والرابع، الموجود الذي لاتعلُّق له بالمادة؛ فالذي في المادّة معلول للذي مع المادة وهو مع المادة معلولان للمقدّس عن المادة، والتّلازم الذي بين المادة والموجود الذي فيها يوجب ضرورة تلازم علتيهما[2]، بحيث لاينفكّ إحديهما عن الأخرى واللزوم العلّيّ ليس بكافٍ في ذلك، إذ يمكن فرض الانفكاك بين العلّة والمعلول بأن لا يكون ذلك المعلول معلولاً لتلك العلّة، ولا يمكن[3] في المتلازمين ذلك، ولا معنى للتلازم التّضايفي، فبقي أن يكون عدم الانفكاك بين العلّتين لكونهما أمراً واحداً بالذات متغايراً بالاعتبار. فالقسم الأوّل هو القسم الثاني بالعرض، والقسم الثاني هو القسم الأوّل بالذات. ثمّ يجب أن يكون هذا النحو من التلازم بين الموجود مع المادة والذي في المادة، وهما أيضاً علة ومعلول وإلّا فقد يمكن انفكاكهما، ولا يكفي لزوم العلية. وفي إمكان انفكاكهما إبطال التلازم بين المادة والموجود في المادة.

ولنعرض عن المادة صفحاً وننظر في تلك الحقائق الثلاث فنقول: هي حقائق مترتّبة متأحّدة نحواً من الاتّحاد، وقد عرفت انّ اوّل شيء هو في المادة موضع

---

١. لا تفارق: لا تفاوت د.

٢. علتيهما: علّتيهما م.

٣. ولا يمكن: فلا يمكن د.

الإرادة وهوَ[١] من حيث تأحّده بالموجود الذي فوقه طبيعة ومظهر لصفة الإرادة، ومن حيث لزومه للمادة صورة وكائن بالإرادة، وهذا معنى قولنا انّ الإرادة مخلوقة بنفسها. ثمّ انّ ترجيح وجود الشيء يتفرّع على معرفة صفاتها وخواصها، ولمّا لم يكن هناك ذهن وذاهِن فيجب أن يكون للشيء المراد في مقام الترجيح وجود آخر فوق تلك المرتبة ولا نعني بالمشيّة إلّا تلك المعرفة الخاصة، وليس فوق مرتبة الوجود في المادة بلا توسّط إلّا الموجود مع المادة، فهو إذن مظهر المشية، ومن الواضح انّه المسمّى بـ«النفس» في لسان الحكمة، فالنّفس مظهر المشية؛ ففي الخبر[٢]: «وبالمشية عرف صفاتها وخواصها[٣] وأنشأها قبل إظهارها». ولمّا تبيّن لك تأحُّد الموجود الذي يقال له «النفس» والذي يقال له «الطبيعة» فتحدَّس من ذلك تأحّد المشية والإرادة من وجه. ولذلك وقع كثيراً مّا في الأخبار التعبيرُ بكل منهما عن الآخر والاكتفاء بواحد منهما عن كليهما. ثمّ من المستبين انّ المعرفة بالصفات والخواص علم مقيّد، والمقيّد فرع المطلق، ومتأحّد معه نحواً من التأحّد، فيكون الموجود الذي هو مظهر المشيّة متّحداً بنحو ما مع الموجود الذي هو مظهر العلم المطلق. ولمّا كان التقييد انّما يكون من قبل المادة فالموجود الذي هو مظهر المشية هو النفس لا غير، لأنّ هذا التقييد لأجل الفعل، والنفس بالنظر الى المادة كذلك. ولمّا لم يكن للعلم المطلق نسبة الى المادة بل المادة والماديّات بالنسبة اليه على السواء، فيكون مقدّساً عن المادة في الذات والفعل. وهذا هو الذي يسمّى بـ«العقل» . فالنفس التي هي مظهر للعلم الخاص الذي هو المشية فرع الموجود الذي هو العقل، فالعقل مظهر العلم الكلي الإلهيّ. والى هذا التأحّد بين المظهرَين أشار الإمام ـ عليه السّلام ـ بقوله: «خلق المشية بنفسها»[٤] والى هذه التأحّدات

---

١. وهو: هو د.

٢. الكافي، ج ١، باب البداء، حديث ١٦، ص١٤٩.

٣. خواصّها: حدودها (الكافي).

٤. التوحيد، باب صفات الذات والأفعال، حديث ١٩، ص١٤٨.

والترتّبات أشير في خبر آخر حيث قال: «فبعلمه كانت المشيّة وبمشيّته كانت الإرادة» ومن ذلك ظهر حقيقة ثلاث خصال من الخصال السبع؛ وسيأتيك تحقيق البواقي في مواضعها إن شاء الله. ولتعلم أخي انّ هذا الطريق في تحقيق هذه الأخبار وتطبيق الحقائق الموجودة على الخصال السبع الواردة في الآثار[1] ممّا خصّه الله به ذلك المسكين، وما هو على الغيب بضنين! وعليك بالتأمّل الصادق بعد رفض جلباب العصبيّة ونقض[2] رسوم المخاصمات الفلسفية والكلامية. ثمّ من الله التأييد والتقويم وهو يهدي الى الصراط المستقيم.

ثمّ انّه قد سبق منّي في هامش هذا الكتاب في شرح ذلك الخبر على طريقة أهل الظاهر من أرباب المعقول بهذه العبارة: لمّا كان المقرّر عندهم ـ عليهم السّلام ـ وعند أصحابهم المقتفين لآثارهم انّ المشيّة محدثة لإنّها نفس الإيجاد والإحداث. وعند ذلك ترد شبهة هي انّ كلّ حادث لابدّ له من محدث، وإحداث ذلك الحادث، يتوقّف على المشيّة فإذا كانت المشية حادثة فهي مسبوقة بمشية أخرى حادثة وهكذا يتسلسل.

أجاب الإمام ـ عليه السّلام ـ عن هذه الشبهة بقوله: «خلق الله المشية بنفسها» يعني انّ المشيّة بمعنى الإيجاد والإحداث أمر مصدري ـ كما أشير اليه في الخبر السابق: انّ «المريد لايكون إلّا لمراد معه» وهكذا حكم المشيّة ـ والأمر المصدري لا يستدعي جعلاً برأسه، لأنّه لايمكن أن يكون المراد بها النسبة المتحقّقة بين الجاعل والمجعول، إذ النسة متأخِّرة عن الطرفين. وذلك ينافي قوله ـ عليه السّلام ـ: «خلق الأشياء بالمشيّة» فتعيّن أن تكون المشية عبارة عن كون الفاعل موثّراً ومصدراً لستُ أقولُ كونَه بحيث يؤثِّر ويصدر عنه الشيء بل بحيث يكون الفعل صادراً عنه وهو في[3] التأثير، كما يقولون في مقولَتَي الفعل والانفعال، وإن لم يكن

---

١. الكافي، ج١ ص١٤٩.

٢. نقض: نقض د.

٣. في: و.

ذلك من تلك المقولة. وهذا مثل ما قيل: انّ الأشياء موجودة بالوجود وهو موجود بنفسه، لا انّه من غير جاعل كما قد توهّم.

ثمّ انّ **المصنّف** ـ جزاه الله من أهل العلم خيراً ـ قد تفطّن ببركة خدمة أخبار أهل البيت الأخيار واقتبس من مشكاة هذه الأنوار أنّ صفات الذات حقيقتها يرجع الى نفي مقابلاتها، لا انّ ها هنا صفة وموصوفاً، عيناً أو زائدةً، قديمةً أو حادثةً، وقد سبق الى ذلك رئيس المحدثين **ثقة الإسلام**[1]. وذكر هذان الجليلان في كتابَيْهما أخباراً في الفرق بين صفات الله وصفات المخلوقين بعد اشتراكهما في الاسم وفي رجوع صفاته عزّ شأنه الى السّلوب؛ فشكّر الله سعيهما وجزاهما خير الجزاء. ولا بأس بأن نذكر كلام المصنّف ـ رحمه الله ـ ها هنا، لِيَعلم طالبُ اليقين انّ الأصل الموروث من آل بيت الشرف، في الأخبار والوصايا المضبوطة من السلف، هو هذا لا غير، وقد كان ذلك من أسرار أهل العصمة قد حملوها شرذمة قليلة من أهل المعرفة:

[كلام المصنّف في كيفيّة وصفنا إيّاه تعالىٰ بصفات الذات]

كلام المصنّف: **قال محمّد بن علي مؤلف هذا الكتاب: إذا وصَفْنا اللهَ تبارك وتعالى بصفات الذات فانّما ننفي عنه بكل صفة منها ضدَّها: فمتى قلنا: انّه حيّ، نفينا عنه ضدّ الحياة وهو الموت؛ ومتى قلنا: عليم، نفينا عنه ضدّ العلم وهو الجهل؛ ومتى قلنا: سميع، نفينا عنه ضدّ السمع وهو الصمم؛ ومتى قلنا: بصير، نفينا عنه ضدّ البصر وهو العمى؛ ومتى قلنا: عزيز، نفينا عنه ضدّ العزّة وهو الذلّة؛ ومتى قلنا حكيم، نفينا عنه ضدّ الحكمة وهو الخطاء؛ ومتى قلنا: غنيّ نفينا عنه ضدّ الغنىٰ وهو الفقر؛ ومتى قلنا: عدل، نفينا عنه الجور[2]؛ ومتى قلنا: حليم، نفينا عنه العجلة؛**

---

١. الكليني في الكافي، ج١، ص١١١ ـ ١١٢.

٢. الجور: + والظلم (التوحيد، ص١٤٨).

ومتى قلنا: قادر، نفينا عنه العجز؛ ولو لم نفعل ذلك أثبتنا معه أشاء لم تزل معه متى[1] قلنا لم يزل حيّاً عليماً سميعاً بصيراً عزيزاً حكيماً غنيّاً مِلِكاً حليماً عدلاً. فلمّا جعلنا معنى كل صفة من هذه الصفات التي هي صفات ذاته نَفْيَ ضدّها أثبتنا انّ الله لم يزل واحداً لا شيء معه. وليست الإرادة والمشية والرضا والغضب وما يشبه ذلك من صفات الأفعال بمثابة صفات الذات، لأنّه لايجوز أن يقال: لم يزل الله مريداً شائياً كما يجوز أن يقال لم يزل الله عالماً قادراً ـ انتهى.

وأقول: يظهر من هذا انّه ـ رضي الله عنه ـ قد بلغ القرار مبلغ من التوحيد، وخلع عن نفسه ربقة التقليد، ووصل الى نهاية التحقيق، واطّلع على السرّ المختصّ بشيعة أهل الصدق والتصديق. والعجب من هؤلاء الفضلاء المنتسبين الى العقول حيث نسبوا هذا الشيخ الجليل الى العامية! وهم لم يبلغوا شأو ما وصل اليه، سيّما في هذه المسئلة التي هي أصل الأصول، وبها يتميّز أرباب التوحيد عن أرباب الفضول. ولنرجع الى شرح بعض كلماته الشريفة:

فاعلم، انّ «الضدّ» في اصطلاح الأخبار يطلق على مقابل الشيء مطلقاً وبالجملة، على المنافي للشيء. ويمكن أن يقال: المراد «الضدّ» على المشهور، حيث لا يعتبر وجودية الطرفين فيه. وقوله: «متى قلنا لم يزل حيّاً» ظرف لقوله: «أثبتنا» وقد سبق في ذيل شرح الأخبار السابقة، سيّما في **المجلّد الأول** ما يوضح ذلك الاستدلال، وما يظهر به الفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال، وسيجيئ إنشاء الله في الأبواب الآتية ما يزيده توضيحاً في الغاية، وكفاك إشارة واحدة إنْ كنت من أهل البشارة، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولله الحمد أوّلاً وآخراً.

---

١. متى: ومتى (التوحيد، ص١٤٨).

الباب الثاني عشر

باب تفسير قول الله عزّ وجلّ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلّا وَجْهَهُ﴾

[إشارة الى الآيات والروايات التي فيها نسبة الأعضاء وما يلزمها الى الله تعالىٰ]

شرح: إعلم، انّه قد ورد في آيات كثيرة وأخبار متكرّرة نسبةُ الأعضاء والقوى الإنسانية وما يلزمها ويعرضها الى الله ـ تعالى ساحة كبريائه عن التركيب والتشبيه ـ فمن ذلك: نسبة «الهيكل» بتمام أعضائه في حديث «الشابّ الموفّق»[1] ومنه: «صورة الإنسان» في قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «خلق الله آدم على صورته»[2] ومنه: نسبة «الوجه» في هذه الآية[3] الكريمة التي عنون المصنّف بها الباب، وفي آيات أخر؛ ومنه: نسبة «العين» في قوله عزّ شأنه: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾[4] وقوله سبحانه: ﴿تجري بأعْيُنِنا﴾[5] وقول مولانا أمير المؤمنين ـ عليه

---

١. الكافي، ج١، ص١٠٠؛ التوحيد، ص٩٧.

٢. التوحيد، ص١٠٣.

٣. الآية: ـ م ر.

٤. طه: ٣٩.

٥. القمر: ١٤.

السلام ـ: «أنَا عين الله»[١] وأخبار أخر ستقف عليها إن شاء الله؛ ومنه: نسبة «اللسان» في قوله ـ عليه السلام ـ: «أنا لسان الله الناطق»[٢] ومنه: نسبة «اليدين»: «وكلتا يَدَي ربّنا يمين» وذلك في آيات عديدة وأخبار غير قليلة؛ ومنه: نسبة «القبضة» في قوله جلّ مجده: ﴿والأرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ﴾[٣] ومنه: نسبة «اليمين» في قوله جلّ جلاله: ﴿والسّمٰوٰاتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمينِهِ﴾ ومنه نسبة الأصابع في قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلّبه كيف يشاء»[٤]؛ ومنه نسبة «الأنامل» وهي رؤوس الأصابع كما روي عنه ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «فوجدتُ بَرْد أنامِله بين كتْفَيّ» ومنه نسبة «الجَنْب» في قوله عزّ شأنه: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يا حَسْرَتىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ ٱللهِ﴾[٥] وقول عليّ ـ عليه السلام ـ: «أنا جَنْب الله»[٦] ومنه: نسبة «القلب» في قوله ـ عليه السلام ـ: «أنا قلب الله الواعي»[٧] ومنه: نسبة «الساق» في قوله عزّ من قائل: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾[٨]؛ ومن ذلك نسبة «الرِّجل» و «القدم» وقد سبق الأوّل في خبر «الشابّ الموفَّق» حيث قال: «ورجلاه في خضرة» مع تفسيره، والثاني مذكور في خبر جهنّم: «فيضع الجبّار قدمه في النار، فيقول قطّ قطّ» أي حسبي حسْبي، وفي رواية عامية أخرى: «حتّى يضع ربّ العزة فيها قدمه»؛

---

١. التوحيد، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.
٢. التوحيد، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.
٣. الزمر: ٦٧.
٤. سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٧٢؛ مسند أحمد، ج ٦، ص ٤ من حديث المقداد بن أسود.
٥. الزمر: ٥٦.
٦. الكافي ج ١، كتاب التوحيد، باب النوادر، ص ١٤٥، حديث ٨.
٧. التوحيد، ص ١٦٤.
٨. القلم: ٤٢.

وأمّا ما يستلزمها: فنسبة «الحُجْزة» وهي معقد[1] الإزار في أخبار سيأتي، وكذا ما ورده في مخاطبات الله جلّ جلاله لبعض الأنبياء حيث قال له: «مرضْتُ فلم تَعُدْني وجُعتُ فلم تشبعني» وكذا «النَّفَس» بالتحريك في قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «إنِّي لأجدُ نَفَس الرحمٰن من قبل اليمن»[2] وقوله: «لا تذمُّوا الريح فانّها من نَفَس الرحمٰن»[3] وكذا الروح والنفْس بالسكون في قوله جلّ مجده: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحي﴾[4] وقوله حكاية عن عيسى ـ عليه السّلام ـ: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسي وَلَا أَعلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾[5]؛ وكذا نسبة «الأسف» و «الإستهزاء» و «الذهاب» و «المجيئ» و «الاتيان» و «نسيان الله للمجرمين» و «كونهم محجوبين عنه» الى غير ذلك، فهذه وأمثالها من الآيات الكريمات والأخبار المتضافرات التي بعضها عامية وبعضها خاصية هي التي توهم التشبيه، وقد تحيّرت الأوهام فيه: فبعض الناس جمدوا على ظاهر هذه الآيات والأخبار وأوقعتهم في القول بالتجسيم والتشبيه في الواحد القهار، ووقع بعضهم في التحيّر والتوقّف، وطائفة في التكلّف والتعسّف، واجترأ شرذمة منهم على القول بالرأي في التأويل واختلاق زخارف من التحقيق العليل؛ وقد ضربنا عن ذكر آرائهم صَفْحاً وطوينا عن الجرح والتعديل كَشْحاً، إذ التعرض لأمثال ذلك بمعزل عن هذا المختصر، فانّ وضعه أن يقتصر على واردات القلب من عالم آخر، فنحن بفضل الله وإلهامه الحق لمن تولّاه، نذكر قاعدتين شريفتين لتصحيح ذلك كلّه الى أن نأتي على بيان كل واحد في الباب المعقود لأجله:

---

١. معقد: معتقد د.
٢. مسند أحمد، ج٢، ص٥٤١.
٣. النهاية في غريب الحديث والأثر لابن أثير الجزري، ج٥، ص٩٤.
٤. الحجر: ٢٩؛ ص: ٧٢.
٥. المائدة: ١١٦.

القاعدة الأُولى

[في كيفيّة موضوع الألفاظ]

وهي التي ذكرنا ذلك قبل ذلك في كتابنا الأربعين[١]، بثمان عشر من السنين، وهي من مواريث بعض الأساتيد الأعلام نقلاً عن بعض العلماء الكرام[٢]، تقريرها: انّ الذي هدانا اليه شواهد العقل والنقل هو انّ الموضوع القريب لكلّ لفظ من الألفاظ سيّما الكلمات الواردة في الآيات والأخبار ليس هو ما يتبادر عند الحس والوهم ويتعارف لدى الإدراك والفهم من انّ معناه هذا الأمر المحسوس والمفهوم المأنوس، وذلك لأنّ هذا الوضع وضع معقول إلهي سواء كان الواضع هو الله العَليّ أو جماعة العقلاء بإلهام إلهيّ، خصوصا تلك اللغة التي وجدت في غير هذا الموطن الحسيّ من بعض مراتب العالم العلويّ كما ورد: من انّ كلام أهل الجنة عربيّ مبين، وانّه لفي زُبُر الأوّلين، فها هنا يتصوّر وجهان، وكلاهما موجّه عند أهل العرفان:

أحدهما، أن تكون تلك اللفظة موضوعة لمعنى كليّ من دون ملاحظة انّ[٣] مصداقه جسم أو غير جسم، جوهر أو غير جوهر، وقد اتّفق أن تكون له قوالب متعدّدة ومصداقات متكثّرة اختلفت بالجسميّة وغيرها، والتجرّد والتقدّس وخلافهما؛

والوجه الآخر، أن تكون تلك اللفظة موضوعة في الأصل لحقيقة من الحقائق الإلهية وصورة من الصور المجرّدة النوريّة، لكن لمّا كانت تلك الحقيقة المجرّدة تتطوّر في الأطوار وتتنزّل هذه الصورة النوريّة في مراتب الآثار الى أن انتهى الأمر الى ما ها هنا من العالم السفلي والموطن الحسّي، بحيث يصير كلّ لاحِقٍ قالباً للسابق وصنماً وشبحاً له يطابق، فلذلك يتسمّىٰ باسم ما هو فوقه، ويصير هو أيضاً مصداقاً

---

١. الأربعين، ص٢٢٦ ولم يشر فيه بأن ما قاله هو من مواريث بعض الأساتيد.

٢. الأستاد هو مولانا محمّد محسن الكاشي وبعض العلماء هو الغزالي. منه.

٣. انّ: لأن يكون د.

لتلكم اللفظة.

والفرق بين الوجهين: انّ الأوّل من قبيل إطلاق لفظ الجنس أو اللفظ الموضوع للقدر المشترك بين المتخالفات على الأفراد والمصداقات، والثاني من مقولة استعمال لفظ الكلّي على العقلي وعلى الذين تحته كالنفسي والطبيعي لو فرض انّ الإطلاق انّما هو للأوّل لأوّليّته؛ وأيضاً، الوجه الأوّل يوجب بالضرورة أن يكون استعمال تلك اللفظة على هذه المعاني المختلفة أعني في كلّ واحد منها انّما هو بالحقيقة لا بالمجاز؛ والوجه الثاني لا يوجب ذلك بل هو على الاستحسان والجواز وإن كان الأرجح فيه أيضاً الحقيقة، وذلك لاتّحاد مّا من وجه بين الظاهر والمظهر كما يراه بعض أرباب البصر، مثال ذلك «القلم» على **الوجه الأوّل** هو موضوع لآلة النقش أي نقش الصور في الألواح من دون اعتبار كونه قصباً أو حديداً، ولا أن يكون جسماً أو غيره، ولا كون النقش محسوساً أو معقولاً، ولا انّ اللوح من قرطاس أو غير ذلك. واتّفق أن يكون لذلك المعنى الكلّي أو القدر المشترك موضوعات في العوالم المرتَّبة والمواطن العلوية والسفلية: في العالم العقلي: ﴿**اِقرَأْ وَربُّكَ الأكْرَمُ. الّذي عَلَّمَ بِالقَلَمِ**﴾[1]، وفي العالم النفسي ﴿**أُولئكَ كُتبَ في قُلُوبِهِمُ الايمانَ**﴾[2]، وفي عالم الطبيعة ﴿**وَاِنَّ عَلَيْكُمْ لَحافِظِينَ. كِرَاماً كاتِبينَ**﴾[3]، وفي عالمنا هذه القوة المتخيلة، وفي العالم الحسّي ذلك القلم المحسوس من القصب أو الحديد. ومن البيّن انّ استعمال «القلم» على هذا الوجه في كل واحد من الموضوعات على الحقيقة والوضع الأوّل؛ وأمّا على **الوجه الثاني**، فالقلم في الوضع الإلهي الأوّلي واستعمال أهل اللسان العقلي موضوع للقلم الأعلى.

ثمّ لمّا كان لذلك الحقيقة العقلية القلمية مظاهر في العوالم التي بعدها في المرتبة وأصنام يحكي الحقيقة النورية وقوالب وأبدان لذلك الروح وأشباح وأمثلة لراقم

---

١. العلق: ٣، ٤.

٢. المجادلة: ٢٢.

٣. الانفطار: ١١ و ١٢.

الفتوح، كان اللفظ الموضوع لتلك الحقيقة الإلهية النورية مستعملة في هذه القوالب المتنازلة وتلك القشور المتلبّدة من جهة هذه المناسبة على التجوّز المتآخم لمرتبة الحقيقة. وقد ادّعى بعض العلماء العرفاء استعمال ذلك اللفظ في هذه الأصنام أيضاً على الوجه الثاني على الحقيقة، بناءً على اتحاد ما بين العوالي والسوافل في نظر أهل المعرفة كما هو بين الكلي وما تحته، فعلى هذا فالألفاظ المستعملة في الآيات والأخبار انّما هي على الحقيقة وأحقّ الحقيقة، ولا يلزم تشبيه ولا غيره؛ ومن هذا يظهر معنى التنزيل والتأويل، والأوّل بحسب الموطن الذي عندنا، والثاني باعتبار المواطن الغيبية؛ وكذا يظهر مراتب البطون فعند المبايعة يد الله هو الرسول، وهذه اليد صورة القدرة الإلهيّة ومن قوالبها وأصنامها، وهكذا سائر الألفاظ؛ فالله يقول الحق فقوله على الحقيقة وهو يهدي السبيل.

القاعدة الثانية

[في وضع الأسماء علىٰ طريقة الراسخين]

في تصحيح ذلك على طريقة الرّاسخين، ولعلّه من الأبواب التي يفتح من كل واحد ألف باب، وهي ممّا خصّنا الله بفهمه من أسرار كلامه وهو ملهم الصواب فنقول: اعلم ان الله تعالى يقول: ﴿وَعَلَّمَ آدمَ الأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلائِكَةِ فَقالَ اَنْبِئُوني بِأَسْماءِ هٰؤلاء اِنْ كُنْتُم صَادِقِينَ﴾[1]. ويظهر منه ممّا يناسب هذا المقام أمران:

الأوّل: انّ الوضع ـ أي وضع الأسماء للمسميّات ـ انّما هو وضع إلهيّ تعليميّ، والوضع الالهيّ وضع عقليّ لا محالة يترتب عليه حِكَم ومصالح، ويتفرّع عليه لوازم ومنافع، لستُ أعني بذلك وضع ضَرَبَ وقامَ ولا رجل وزيد في كلام العرب أو في اللغة السريانية أو غيرها، إذ التعليم الإلهي ليس من مقولة الحرف والصوت، ولا أُريد المعاني التي تدلّ عليها ألفاظ هذه اللّغات لأنّ تلك مدلولات الألفاظ

---

١. البقرة: ٣١.

والأسماء، فكيف يكون بوضع الواضع فذلك شيء آخر أعلى وأشرف ممّا يتصوّر الى أن يفتّش حاله حين ما يجيئ مجاله؛

وثانيهما، انّه يظهر من تلك الآية الكريمة انّ تلك الأسماء حين التعليم الأسمائي في الوضع الإلهي قد استعملت في مسمّياتها على الحقيقة لما يفيده إضافة الأسماء الى المسمّيات كما لايخفىٰ على البارع في الأدبيات؛ فقد تخلّص[1] ممّا قلنا انّ هذه الألفاظ ليست من مقولة الحروف والأصوات، وانّ استعمالها على الحقيقة دون المجاز والاستعارة، فنقول: من المستبين انّ الأمر يتنزّل من سماء العالم العلوي الى أرض المواد السفلية سماءً سماءً وعالماً عالماً، فتلك الأسماء يجب أن يكون في كلّ عالم من جنس ذلك العالم حسب اختلاف العوالم، كما انّ الألفاظ المحسوسة يختلف باختلاف البلدان والأقاليم وفي كل إقليم بحسب ما يجانسه من أمزجة أهل ذلك الإقليم وطبائعهم[2] وعلى وفق ما يقتضيه غرائزهم وجبلاّتهم، ففي العالم الإلهي يجب أن يكون من سنخ الأسماء الإلهية، وفي العالم العقلي من طبقة الجواهر العقلية، وفي عالم الأرواح من قبيل الأشباح النورية، وفي عالم الطبيعة من مقولة الألفاظ والحروف الصوتية، فكما انّه لا يمكن نزول اسم إلهيّ إلّا بأن يتطوّر بأطوار العالم المتآخم له في سلسلة النزول، كذلك لا يمكن عروج حقيقة سفلية إلّا برفض جلباب التقيّدات ونفض[3] تراب السفليات، فلا نفوذ للحرف والصوت في أقطار سماوات الأرواح الاّ بسلطان الروح على هياكل الأجرام والسطوح وكشف سبحات الجلال من غير إشارة ولا استدلال، وكما لا طريق للنفوس المجردة الى عالم الأرواح المقدّسة الاّ بمحو الموهوم مع صحو المعلوم، وكذا لا عروج للأرواح العالية الى عالم العقول النورية إلّا بهتك السرّ لغلبة الستر، وكما لا سبيل للمثل النورية العقلية الى عالم الإله إلّا بنور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره، كذلك

---

١. تخلّص: تخلّص نسخة في د.

٢. طبائعهم: طبايعها م.

٣. نفض: نقض د.

الأمر في التنازل من الأعلى الى الأسفل[1]. وهذه التي قلنا قد تكرّرتْ بياناتها في سوالف الأقوال. وبالجملة، فكما انّ الحقائق الإلهية قد تقلّبت في الأطوار الى أن اكتسبت[2] حكم الآثار كذلك أسماء تلك الحقائق قد تنزلت بحسب هذه التقيّدات الى أن تلبّستْ لباس الحروف والأصوات، بل هذا التنزّل عن ذلك التنزّل، لكن اختلفت الطرق والسبل بمعنى انّ الحقيقة النورية العقلية قد تنزّلت مرّة في سبيل الحقائق والذوات وتارة في طريق الألفاظ والحروف والكلمات، فهذه التي عندنا هي أسماء بمراتب شتّى للأسماء التي في العالم الأعلى، بل هي حروف جاريات صارت مطايا للحروف العاليات وقد قيل في النظم العربي[3]:

كنّا حروفاً عاليات لم نقل   متعلّقات في ذرى أعلى القلل

فأكرم الوجوه وأعزّ الوجوه الذي عنت له الوجوه، هو وجه الله، وهو في عالم الإله حقيقة إلهية توجّهتْ نحو الظهور وتشوّقتْ برؤية نفسه بنفسه في عين النور، فصارت في عالم الأسماء والصفات ظاهرة في الاسم «الجميل» وفي العالم العقلي بصورة النور الأول الصادر وعقل الكل القاهر، وهو نور النبيّ والوصيّ المتّحدين

---

١. هذه المراتب في الصعود والعروج قد اقتبس من خبر كميل بن زياد النخعي صاحب سرّ مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام حيث سأله فقال: «يا اميرالمؤمنين ما الحقيقة؟ فقال: ما لك والحقيقة! قال: أوَلستُ صاحب سرّك؟! قال: بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح منّي قال: أوَ مثلك يخيّب سائلاً؟! فقال أميرالمؤمنين عليه السّلام: الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة. فقال: زدني بياناً فقال: محو الموهوم مع صحو المعلوم. فقال: زدني بياناً قال: هتك الستر لغلبة السرّ فقال: زدني بياناً. فقال: نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره. فقال: زدني بياناً فقال: اطف السراج فقد طلع الصباح» ولا يخفى انطباقه على المراتب التي ذكرنا. وللقوم في تفسير هذا الخبر أقوال لطيفة لا يليق ذكرها بهذا المقام. منه عفي عنه.

والحديث منقول في جامع الأسرار للسيد حيدر الآملي، ص٢٨.

٢. اكتسبت: اكتسب م.

٣. القائل هو ابن العربي.

هناك، وفي العالم الروحيّ بصورة الأنبياء والأوليـاء، وفي عالم الإنسان هذا الذي يواجهك من بني نوعك، وفي عالم الأجسام: ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ ثمّ لكـل قوم ما يناسب درجته ويحاذي مرتبته: فلقوم جهة الشرق، ولطائفة سمت الغرب[١]، ولنا ما بين المشرق والمغرب قبلة. وليعلم انّ كل مرتبة سابقة وجه واللاحقة بمنزلة الهيكل، فالحقيقة الإلهية وِجْهة للاسم الإلهي وهو كأنّه شخص إنساني وهو وجه نبيّنا ووصيّه، وهما وجه سائر الأنبياء والأولياء، وهم وجه سائر الناس والإنسان عين الأعيان ووجه سائر الخلق من الأرض والسماء وما فيهما ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ اَينَ مَا تَكونُوا يأتِ بِكُمُ اللهُ جَميعاً﴾[٢]. ثمّ انّ المصنّف ـ رحمه الله ـ ذكر في هذا الباب أحد عشر حديثاً.

الحديث الأوّل

[في تفسير «الوجه» في قوله تعالىٰ: ﴿كلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلّا وَجْهَهُ﴾]

بإسناده عن أبي حمزة، قال: قلتُ لأبي جعفر ـ عليه السّلام ـ قول الله عزّ وجلّ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلّا وَجْهَهُ﴾ قال: فيهلك كلّ شيء ويبقى الوجه، انّ الله عزّ وجلّ أعظم من أن يوصف بـ«الوجـه» ولكـن معناه كل شيء هالك إلّا دينه، والوجه: الدين[٣] يؤتي منه.

شرح: «قول الله» مبتدأ والآية الكريمة خبره، أي هذا قـول الله. وقـد أثـبت «الوجه» لنفسه، وعلى هذا فالفاء في قول الإمام: «فيهلك» للتفريع الرّتبي[٤] أي على ما زعمت من إثبات الوجه فيهلك كل شيء سوى الوجه على الاستفهام. وصورة

---

١. الغرب: المغرب م ر.

٢. البقرة: ١٤٨.

٣. الدين: الذي (التوحيد، ص١٤٩ ونسخة في د).

٤. الرتبي: الترتّبي د.

الاستدلال: انّه لو كان لله تعالى وجه كما يقولون انّه في الاستواء على صورة الشابّ الموفّق، وفي التمامية والنورية كالقمر ليلة البدر، لكان له أعضاء أخَر وإن كان غير جسماني. ويلزم بحكم هذه الآية هلاك كل شيء سوى الوجه ومن جملة الأشياء سائر أعضائه فيلزم هلاكها، وهذا مستحيل بالضرورة. ثمّ ردّ ذلك ـ عليه السّلام ـ بانّ الله أعظم من أن يوصف بالوجه لأنّه وجه جميع الوجوه، لا انّ له وجهاً كما سيأتي في خبر مولانا علي ـ عليه السّلام ـ في أواخر هذا الكتاب من التمثيل بالنار، وانّه وجه من جميع الجهات؛ ثمّ فسّر الوجه المذكور في الآية بوجه من وجـوهه سبحانه وهو الدين بقوله: «ولكن معناه كلّ شيء هالك إلّا دينه» وأشار الى وجه ذلك بقوله: «والوجه الدين يؤتىٰ منه».

بيان ذلك : انّ «الوجه» في الوضع الإلهي هو ما يواجهك من الشيء فـوجه الإنسان هو ما يواجهك به من التخطيطات والتشكيلات، ووجه الثوب هـو مـا يواجهك به من ظاهره، ووجه الكتاب هو ما يواجهك بحيث تتمكّن من قراءته، ووجه المسئلة هو ما يواجهك به من التحقيق في حلّهاوهكذا في سائر الأشـياء، فوجه الله هو ما يتوجّه به الى الله بحيث كأنّه هو في هذا التوجّه يواجه السالك، وليس ذلك إلّا الأنبياء والأولياء من حيث انّه بالإقبال عليهم وانقيادهم واتّباعهم يتوجّه الى الله. ولمّا كان طريقهم أنفسهم الى الله هو دينهم لأنّـه ليس الديـن الاّ سيرتهم الباطنة وسيرهم النوري الى الله تعالى، وعندما وصل الينا في عالم الطبيعة صار هذه العقائد والأعمال والحركات الظاهرة، فمِن ذلك يصحّ إطـلاق «الوجـه» على «الدّين». وهذا معنى قوله ـ عليه‌السّلام ـ: «والوجه الدّينُ يؤتىٰ منه»

وجه آخر لكون الدين وجهاً وهو وجه دقيق شريف: اعلم، انّ «الدين» عبارة عن الطريق الذي منه يسلك الى الله، والوجه الذي يتقرّب به اليه، والبـاب الذي يؤتى منه اليه، ومن المستبين انّ ذلك رجوع للشيء الى ما بدأ مـنه، ولاريب انّ الرجوع الى المبدأ من الطريق الذي جاء منه على اليقين والكمال، ولو كان يمكن من سبيل آخر غيره فعلى الإمكان والاحتمال، ولا مجال للاحتمال عند اليقين لدى

المستبصرين قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هٰذا صِراطِي مُسْتَقِيماً[١] فَاتَّبِعُوه وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبيلِهِ﴾[٢].

وأيضاً، لكلّ موجود وجهان: وجهٌ الى ذاته ومن تلك الجهة فقره وفاقته وليسُه وعدمه وكلّ عيوبه، ووجهٌ الى جاعله القيّوم ومنه وجودُه وكمالُه وجميع شؤونه، لكنّ لمّا كانت تلك الوجوه بحسب اختلاف القابليات الذاتية والاستعدادية تختلف اختلافاً ومن حيث اندراج طائفة منها تحت مناسبة شديدة تتّفق اتّفاقاً وإن كان الكلّ يتناسَب من جهة مّا تناسبا وايتلافاً؛ فلذلك اختلف الأمم والشرائع في الأزمنة المتمادية واتفقت طائفة أو طوائف في كونها على شريعة واحدة. وتوافق الكلّ مع ذلك التخالف في انّه يجب أن يكون لها إمام واحد هو رئيس الكلّ، وشفيع القُلّ والجُلّ، ومن ذلك يتصحّح الاختلاف والايتلاف وختميّة[٣] الرسل في شفيع الكلّ قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهيداً عَلَيْهِمْ مِنْ اَنْفُسِهِم وَجِئْنا بِكَ شَهِيداً عَلَىٰ هٰؤُلاءِ﴾[٤] أي على هؤلاء الشهداء لما يستفاد الجمعية من بعث الشهيد من الكلية.

وفذلكة هذه الجملة، انّ الوجه الحق في كلّ شيء هو ما به يتوجّه الى الحق تعالى، وهو بعينه الوجه الذي يتوجّه الحق اليه، وهذا هو الدين باعتبارٍ، إذ لا نعني بالدين إلّا ما يتوجّه به الى الله، والشارع للدين باعتبارٍ حسبما تحققت الاعتبارين في الوجه السابق. يؤيّد ذلك قوله تعالى: ﴿فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدّين﴾[٥] مِن اَقمتَ العودَ: إذا سوّيتَه، وهو سلوك طريق العدالة التي احتواها برمّتها شرع خاتم المرسلين بخلاف الشرائع السابقة. هذا مع كون «الدين» قيداً للوجه في غاية الظهور، لأنّ

---

١. في النص «قل هذه سبيلي...».
٢. الأنعام: ١٥٣.
٣. ختمية: حقية م.
٤. النحل: ٨٩.
٥. الروم: ٣٠.

معناه: الوجه الذي الى الله حيث يواجهك حين ما بداك حسبما تقتضيه المحبوبيّة في قوله: «فأحبَبْتُ اَنْ أُعْرَفَ» وكذا إذا تعلّق بالإقامة وكانت اللّام للأجل والغاية، إذ المعنى حينئذ: أقمْ وجهك الذي لنفسك لسلوك الوجه الذي الى الحق وهو الدين فيكون «حنيفاً» حالاً مؤكّدة أي مائلاً من هذا الوجه الباطل الى الوجه الحق. فقد تخلص من ذلك انّ الدين هو الوجه الذي للخلق الى الحق، وهو بعينه الوجه الذي للحق الى الخلق، فالدين مظهر الاسم «الجميل» وهذا هو الوجه. وبعد ما عرفت هذا، فسواء رجع الضمير في قوله: «وجهه» الى «الله» أم الى «الشيء» فانّه لايختلف المعنى، إذ المراد حينئذ بوجه الشيء هو الوجه الذي له الى الله؛ فتبصَّرْ.

الحديث الثّاني

[في تفسير «الوجه» في قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلّا وَجْهَهُ﴾]

بإسناده عن الحرث بن المغيرة النضرى، قال: سألتُ أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ عن قول الله عزّ وجلّ ﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إلّا وَجْهَهُ﴾[1] قال: كلّ شيء هالك إلّا من أخذ طريق الحق.

شرح: «طريق الحق» هو ما شرع الله لعباده ودعاهم الى جواره، وقد عرفت انّه هو الوجه الذي لكل طائفة اليه سبحانه، لكن لمّا لم يستقل كل أحد من قبول الفيض والاستضاءة بنور الهداية إلّا بتوسط الأنوار المستفيضة من نور الأنوار، فلا جرم وقعت طائفة تحت حكم نور قاهر مظهره نبيّ تلك الأمة الى أن انتهى أمر تلك الأنوار القاهرة الى الاستفاضة من نور قاهر يقهر الكل وهو نور نبيّنا خاتم المرسلين ونور أنوار السابقين واللاّحقين، فلذلك انتهت طرق الكلّ اليه وهو طريق الحق المطلق.

---

١. القصص: ٨٨.

الحديث الثّالث

[في تفسير «الوجه» في قوله تعالىٰ: ﴿كلّ شي هالك إلّا وجهه﴾]

بإسناده عن صفوان الجمال، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قول الله عزّ وجلّ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلّا وَجْهَهُ﴾[1] قال: مَن أتى اللهَ بما أمر به من طاعة محمّد والأئمة من بعده ـ صلوات الله عليهم ـ فهو الوجه الذي لا يهلك، ثمّ قرأ: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اَطَاعَ اللهَ﴾[2].

شرح: «الباء» في قوله: «بما امر» ليست لبعديّة الإتيان بل للملابسة أو الاستعانة؛ فقوله: «أتى اللهَ» أي جاء الى الله، بالرجوع اليه والعود الى مبدئه متلبّساً بالمأمورات من طاعة الرسول وأُولي الأمر، «فهو الوجه الذي لا يهلك» أي هذا الإتيان هو ذلك الوجه وهو الطريق الذي لا يضلّ سالكُه، وهو الدين الذي لله ﴿اَلا لِلّهِ الدِّينُ الخَالِصُ﴾[3] وهذه الطاعة أي طاعة الرسول والأئمة ـ عليهم السّلام ـ التي عبارة عن الدين وعن وجه الله الذي لايُهلك، هي بعينها طاعة الله والانقياد له، لأنّ الرسول وكذا طاعته وجه الله كلٌّ باعتبارٍ. ومتابعة وجه الشيء وكذا حبُّه ومعرفتُه هي متابعة ذلك الشيء وحبُّه ومعرفته، لأنّ وجه الشيء ليس خارجاً عنه، ولهذا قرأ الإمام ـ عليه السّلام ـ قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اَطَاعَ اللهَ﴾.

---

١. القصص: ٨٨.

٢. النساء: ٨٠.

٣. الزمر: ٣.

الحديث الرّابع

[تفسير آخر للوجه]

بهذا الإسناد، قال أبو عبدالله ـ عليه السّلام ـ: نحن وجه الله الذي لايهلك.

الحديث الخامس

[مثل الحديث السابق]

بإسناده عن صالح بن سهل، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قول الله عزّ وجلّ: ﴿كلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلّا وَجْهَهُ﴾ قال: نحن.

شرح: الأخبار الثلاثة السابقة فسّر فيها «الوجه» بالدّين، وفي هذَيْن الخبرَين والتي سنذكر بعدها فسّر «الوجه» بالأئمّة المعصومين، وفي خبر خثيمة الآتي فسّر «الدين» بالنبيّ وأميرالمؤمنين والأئمة ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وفي ذلك إشارة للمستبصر الى ما حقّقنا سابقاً من انّ «الدّين» عبارة عن الأحوال الباطنة لصاحب الشريعة مع الله وعن سيرته الروحانية الى المبدأ تعالى، فليس الدين بالحقيقة خارجاً عن صاحب الشريعة، فالنبي هو الوجه على الحقيقة؛ ولمّا كانت خلفاؤه من نوره بل كلُّهم نور واحد صحّ أن يعبّر عنهم بالوجه أيضاً؛ ثمّ لمّا كانت الأنبياء حوامل لذلك النّور ومظاهر له صحّ إطلاق الوجه عليهم أيضاً، كما مرّ من انّ[1] وجه الله أنبياؤه. ثمّ لمّا كان «الدين» هو السير الأنواري للنبيّ والوليّ والتقلّبات التي لهما مع الله فلا يبعد إطلاق «الوجه» عليه أيضاً؛ مع ما عرفت في الوجهَيْن السابقَين من تصحيح ذلك بالبراهين؛ فتذكّرْ.

---

١. انّ: – د.

الحديث السّادس

[مثل الحديث السابق]

بإسناده عن أبي سلام، عن بعض أصحابنا عن أبي جعفر ـ عليه السّلام ـ قال: نحن المثاني التي أعطاها الله نبيّنا ـ صلّى الله عليه وآله ـ ونحن وجه الله يتقلّب في الأرض بين أظهركم، عَرَفَنا مَنْ عَرَفَنا، ومن جهلنا فأمامه اليقين.

شرح: هذا إشارة الى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْناك سَبْعاً مِنَ المَثاني والقُرْآن العَظيم﴾[1] و «المثاني» جمع مثنى وهو يفيد مفاد اثنَيْن اثنَيْنْ. والمثنويّة هنا ليست للأثنوة بل للتكرار مطلقا، كما في ﴿ فَارْجِعِ البَصَرَ كَرَّتَين ﴾ وقد قيل في بيان كونهم ـ عليهم السّلام ـ «سبع مثاني» بمعنى انّهم سبع متكررات، إذ[2] الأسماء المختصّة بهم ـ صلوات الله عليهم ـ سبعة[3] قد تكرّرت وهي محمّد المتكرّر أربعاً، و عليّ المتكرّر ثلاثاً، وفاطمة، والحسن المتكرِّر مرّتين، ثمّ الحسين وجعفر وموسىٰ ـ صلوات الله عليهم ـ ؛ ففي المقام تجوُّزانِ: أحدهما كون الاثنين للتكرار، والثانى التغليب. أقول فعلى هذا يكونون هم عليهم السّلام تكررات نور واحد هو نور النبي وتقاسيم وجوده وشهوده ـ صلّى الله عليه وآله ـ ويخطر بالبال في ذلك وجه آخر وكأنّه وجهان بل وجوه أُخر: وذلك بأن يؤخذ التكرار باعتبار كرّات وجودهم في العوالم العلويّة النورية واختصاص نورهم في كل عالم بالوجود والتسبيح والتمجيد؛ فالسبع حينئذ إمّا بحسب الأسماء والتكرار من جهة العوالم، أو السبع بحسب أصول العوالم وهي الحجب والسرادقات والقلم واللّوح والعرش والكرسيّ والسماوات،

---

١. الحجر: ٨٧.
٢. إذ: انّ م ر.
٣. سبعة: سبع د.

والتكرار بحسب اشتمال كل عالم على مواطن متعدّدة وهذا وجه. ويحتمل أن يعتبر كرّات ظهورهم ورجوعهم في الرجعة، فانّ لهم ـ عليهم السّلام ـ في ذلك كـرّات ودَوْلاتٌ، وعلى هذا[١] فالتثنية على الحقيقة؛ وهـذا وجـه آخـر؛ ولك[٢] أن تـعتبر تقلّبات أنوارهم في الأصلاب الطاهرة والأرحام الطيبة، وهذا وجه ثالث؛ أو يعتبر كونهم ـ عليهم السّلام ـ في الحقيقة مع كلّ زمان، وهذا هو الرابع؛ وأن تعتبر كرّات البدو والرجوع كليهما وهو الخامس؛ وأن يعتبر الكلّ في الكلّ، فهذه هي سبع من المعاني لسبع من المثاني. ثمّ انّ الشيخ المصنّف ـ أعلى الله مقامه ـ قال في ذيل هذا الخبر في معنى المثاني بهذه العبارة؛

قال مصنّف هذا الكتاب: معنى قوله: «نحن المثاني» أي نحن الذين قرننا النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ الى القرآن وأوصى بالتمسّك بالقرآن وبنا، وأخبر أُمّته انّا لا نفترق حتّى نرد عليه حوضه ـ انتهى.

والظاهر انّ الأسماء السبعة منظورة في هذا الوجه لكن التثنية يكون بـاعتبار القرآن.

وليعلم انّه قد ورد في جميع ما قلنا من الكرّات أخبار متضافرات، ولنذكر نبذاً منها: فمن ذلك: ما خاطب رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ عليّاً ـ عليه السّلام ـ بقوله: «يا عليّ كنتَ مع النبيّين سرّاً ومَعي جَهْراً»[٣] وقوله عليه السّلام: «أنـا آدَمَ الأوّل، وأنا نوح[٤]، وأنا حملتُ نوحاً الى السفينة وأنجيتُ إبراهيم من النار» ؛ ومن

---

١. هذا: + الوجه د.

٢. ولك: وذلك د.

٣. مشارق أنوار اليقين للبرسي، ص٨٥: «... فنزل جبرئيل وقال: الحقّ يقرءك السّلام ويقول لك: «انّي لم أبعث نبيّاً قط إلّا جعلت عليّاً معه سرّاً وجعلتك معه جهراً».

٤. نفس المصدر، ص١٧٠: «أنا آدم الأوّل، أنا نوح الأوّل».

ذلك ما روي في **الخصال**[١] عن **جعفر بن محمد الصادق**، عن أبيه، عن جدّه، عن عليّ بن أبي طالب ـ عليهم السّلام ـ قال: «انّ الله تبارك وتعالى خلق نور **محمّد** ـ صلّى الله عليه وآله ـ قبل أن يخلق السماوات والعرش والكرسيّ واللوح والقلم والجنة والنار، وقبل أن يخلق[٢] آدم ونوحاً وإبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب وموسى وعيسى وداود وسليمان. وكلّ مَن قال الله تعالى في قوله: ﴿ووَهَبْنا لَهُ إسحٰقَ ويَعقوبَ ـ الى قوله: وهدَيْناهُمْ إلىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقيم﴾[٣] وقبل أن يخلق[٤] الأنبياء كلّهم بأربعمائة ألف وأربع وعشرين ألف سنة، وخلق الله إثني عشر حجاباً: حجاب القدرة، وحجاب العظمة، وحجاب المنّة، وحجاب الرّحمة، وحجاب السعادة، وحجاب الكرامة، وحجاب المنزلة، وحجاب الهداية، وحجاب النبوة، وحجاب الرّفعة، وحجاب الهيبة، وحجاب الشفاعة؛ ثمّ حبس نور **محمّد** ـ صلّى الله عليه وآله ـ في حجاب القدرة إثنى عشر ألف سنة وهو يقول: «سبحان ربّي الأعلى وبحمده» وفي حجاب العظمة إحدى عشر ألف سنة وهو يقول: «سبحان عالِم السرّ»، وفي حجاب المنّة عشرة ألف سنة وهو يقول: «سبحان من هو قائم لا يلهو» وفي حجاب الرحمة تسعة آلاف سنة وهو يقول: «سبحان الرفيع الأعلى»، وفي حجاب السعادة ثمانية آلاف سنة وهو يقول: «سبحان من هو دائم لا يسهو»، وفي حجاب الكرامة سبعة آلاف سنة وهو يقول: «سبحان من هو غنيّ لا يفتقر»، وفي حجاب المنزلة ستّة آلاف سنة وهو يقول: «سبحان ربّي الكريم»، وفي حجاب الهداية خمسة آلاف سنة وهو يقول: «سبحان ذي العرش العظيم»، وفي حجاب النبوة أربعة آلاف سنة وهو يقول: «سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون»، وفي حجاب الرفعة ثلاثة آلاف سنة وهو يقول: «سبحان ذي المُلك والملكوت»، وفي

---

١. الخصال، أبواب الاثنى عشر، ص ٤٨١ ـ ٤٨٣.

٢. يخلق: خلق (الخصال).

٣. الأنعام: ٨٤ ـ ٨٧.

٤. يخلق: خلق (الخصال).

حجاب الهيبة ألفَيْ سنة وهو يقول: «سبحان الله وبحمده» وفي حجاب الشفاعة ألف سنة وهو يقول: «سبحان ربي العظيم وبحمده»؛ ثمّ أظهر عزّ وجلّ اسمه على اللّوح فكان على اللّوح منوّراً أربعة آلاف سنة؛ ثمّ أظهره على العرش وكان على ساق العرش مثبتاً سبعة آلاف سنة الى أن وضعه الله في صلب آدم ـ عليه السّلام ـ، ثمّ نقله من صلب آدم[١] الى نوح؛ ثمّ جعل يخرجه من صلب الى صلب حتّى أخرجه من صلب عبدالله بن عبدالمطّلب» ـ الى آخر الخبر. ولا يخفى انّ في كون الحُجُب إثنى عشر وحبْس النور سنين من الأمد، في كلّ واحد حسب مرتبته من العدد، أسرار للعارف بأُمور أهل البيت عليهم السّلام.

ولنرجع الى شرح الخبر الذي كنّا بصدد بيانه:

قوله ـ عليه السّلام ـ: «نحن وجه الله الذي يتقلّب[٢] في الأرض بين أظهركم» فقوله: «يتقلّب» على صيغة المضارع من التفعّل بضرورة[٣] العائد الى الوجه، وإن كان للتكلّم وجهٌ أي نحن الطريق الذي يتوجه به الى الله، ويصل الفيض من الله اليكم، ويتحوّل بين أيديكم ويتصرّف في الأرض بإذن الله بحضرتكم، بحيث يتمكّن كل أحد من التوصّل الينا وتحصيل معرفتنا لتصحيح معرفة الله: أمّا الأنبياء والأولياء ومَن في طبقتها من أرباب المعرفة والإلهام فمِن حيث يكشف لهم في سيرهم الى الله وسفرهم الى جوار الله انّهم يسيرون بنورنا ويقتبسون أنوار المعرفة من مشكاتنا، لأنّ معرفة الطريق والمرشد من شرائط السير والسلوك، وإلّا لكان صاحبه على العمياء ويخبط خبط العشواء ويسقط بأبعد ممّا بين الأرض والسماء؛ وأمّا أرباب العلم والحكمة الحقّة فمن حيث انّهم قرأوا في الزبر السالفة من الكتب الالهيّة والنواميس الحقّة انّه قد عرضت ولا يتهم على أهل السّماوات والأرض وانّه لم يبعث نبيّ إلّا بالإقرار بولايتهم وفضلهم كما ليس بخافٍ على المتتبّع لآثار القدماء

---

١. ثم نقله ... آدم: ـ د.

٢. يتقلّب: ينقلب د.

٣. لضرورة: لضمير د ر.

وسير الحكماء وفي أخبارنا أكثر من أن يحصى: فعن عبدالله ابن العباس في خبر طويل[١] عن رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ انّه: «لمّا عرج بي الى السماء ووصلتُ الى السماء الرابعة رأيتُ بها مائة وأربعة وعشرين ألف نبيّ، فقال لي جبرئيل: تقدَّمْ وصَلِّ بهم. فقلتُ: يا أخي جبرئيل! كيف أتقدّم عليهم وفيهم أبي آدم و ابراهيم؟ فقال: انّ الله أمرك أن تصلّي بهم، فإذا صلّيتَ فسَلْهم بأيّ شيء بُعِثوا في وقتهم؟ ولِمَ نُشِرتُمْ قبل أن ينفخ في الصور؟ فقلتُ: سمعاً وطاعة لله، فصلّيتُ بهم، فلمّا فرغتُ من الصّلاة، قلتُ: يا أنبياء الله لِمَ بُعِثتُم في زمانكم ولِمَ نشرتم الآن؟ فقالوا بلسان فصيح: بُعِثنا ونُشِرنا لِنُقرَّ لمحمّد بالنبوة و لعليّ بن أبي طالب بالإمامة» وفي بصائر الدرجات[٢] عن أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ: «انّ الله عزّ وجلّ عرض ولايتي على أهل السّماوات وعلى أهل الأرض أقرّ بها مَن أقرّ، وأنكرها مَن أنكر، أنكرها يونس فحبسه الله، في بطن الحوت حتّى أقرّ بها»[٣] ـ الخبر.

وقوله ـ عليه السّلام ـ: «عَرَفَنا مَن عرفنا» إشارة الى الطائفتَين اللَّتي ذكرنا مِن الأنبياء وأُولي العلم. وقوله: «ومَنْ جَهلَنا فأمامَه اليقين» إشارة الى غيرهما من الجماهير. و «الأمام» بفتح الهمزة بمعنى القُدّام؛ والمعنى: انّ تحصيل اليقين في أمرنا سهل المأخذ لمن طلبه، إذ الحقّ أوضح شيء لمن قصده. وقد قيل[٤]: «انّ من شاهد أحوال نبيّنا ـ صلّى الله عليه وآله ـ وأصغى الى سماع أخباره الدالة على أخلاقه وأفعاله وأحواله وآدابه وعاداته وسجاياه وسياسته لأصناف الخلق وهدايته الى صلاحهم والتأليف بينهم وقَودِهِ إيّاهم الى طاعته، مع ما يحكىٰ من عجائب أجوبته

---

١. بحار، ج ٤٠، ص ٤٢.

٢. بصائر الدرجات الكبرى. الجزء الثاني، باب ١٠، حديث ١٠، ص ٩٥.

٣. بصائر الدرجات الكبرى، ج ٢، باب ١٠، حديث ١٠، ص ٩٥.

٤. القائل هو الغزالي في كتاب آداب المعيشة واخلاق النبوة من إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٣٨٤؛ راجع ايضاً: المحجّة البيضاء، ج ١، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨ وج ٤، ص ١٦٢ ـ ١٦٣ نقلا عن الغزالي.

في مضايق الأسئلة وبدائع تدبيراته في مصالح الخلق، ومحاسن إشاراته في تفاصيل مسائل الشرع الذي يعجز الفقهاء عن إدراك دقائقها في طول أعمارهم، لم يبق له ريب ولا شكّ في انّ ذلك لم يكن مكتسباً بحيلة تقوم بها القوة البشرية، بل لا يتصوّر ذلك إلّا باستمداد سماوي وقوّة إلهيّة، وانّ ذلك كلّه لا يتصوّر لكذّاب؛ بل كانت شمائله وأحواله شواهد قاطعة بصدقه حتى انّ العربيّ القحّ كان يراه فيقول: ما هذا وجه كذاب، وكان يشهد له بالصّدق بمجرد شمائله، فكيف بمن شاهد أخلاقه ويمارس أحواله في جميع موارده ومصادره» ـ انتهى.

أقول: وهكذا حال مولانا عليّ وأولاده ـ صلوات الله عليهم ـ لمن تتبّعها وأنصف فيها، ألا ترى انّ جميع الفرق من أولي العلم يستندون في طريقهم اليه، وكلّهم ينتسبون اليه[1]. كما لايخفى على من تصفّح كتب هؤلاء الطوائف وتصانيفهم وعرف أحوالهم وعقائدهم.

[تذييل في الولاية والنّبوّة والنسبة بينهما]

وبالحري أن نخوض في هذا البحر المحيط لنخرج بإذن الله أسرار يونس من بطن حوت، فنقول: ينبغي أوّلاً أن نذكر أموراً عسى أن يكون قد قرع سمعك بأكثرها فيما مضى ويقرب من أن يُقرع عصاك ببعضها فيما سيتلى:

أوّلها، ان الولاية المطلقة ممّا اختصّ بها مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام؛

والثاني، انّ الولاية جهة الحق ومرتبة الفناء المطلق عن كل شيء والبقاء بالله؛

والثالث، انّ النبوة جهة الخلق للهداية والإرشاد؛

---

١. وما أحسن ما قال ابن الحديد في شرح نهج البلاغة، ج١، ص١٦ ـ ٢٠ وخاصّة ما في ص١٧: «وما أقول في رجل تعزى اليه كلّ فضيلة وتنتهي اليه كلّ فرقة وتتجاذبه كلّ طائفة فهو رئيس الفضائل».

والرابع، انّ الولاية المطلقة كالفلك الأعظم والولايات المقيّدة كالدوائر والأفلاك الجزئيّة له؛

والخامس، انّ النبوات ـ كما ورد في الأخبار ـ على درجات **تلك الرسل فضّلنا بعضهم على بعض**: فمن الأنبياء مَن قال: «كنتُ نبيّاً وآدم بين الماء والطين»[1]؛ ومنهم من كان نبيّاً في بعض مراتب خلق الآباء على تفاوت الذي لايحصى، قال تعالى: ﴿**وَجَعَلنا في ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّة**﴾[2] ومنهم من صار نبيّاً حين ولادته[3]؛ ومنهم من صار نبيّاً في صباه؛ ومنهم من صار نبيّاً بعد[4] بلوغه على اختلاف قبول الفيض من نقصه وسبوغه؛ ولا يعرف سرّ ذلك إلّا الأوحدي الفريد، ولا ينافي كون الكلّ أنبياء في علم الله تعالى.

السادس، انّ الولاية باطن النبوة، تتفاضل النبوات بحسب طبقات الولايات. ومن البيّن انّ الولاية الكلية المختصة بها مولانا **أميرالمؤمنين** ـ عليه السّلام ـ باطن النبوة المحمديّة فهو ـ عليه السّلام ـ سرّ رسول الله ونفسه صلّى الله عليه وآله.

السابع، انّ النبوّة «كسبيّة» كما يحصل في[5] بعض مراتب التكوين، و «موهبيّةٌ» وهي الحاصلة لصاحبها قبل الكون. ومن المتّفق عليه المعاضد بالبرهان عند العرفاء انّ النبوّة الموهبية متأخّرة عن الولاية التي هي باطن النبوة وسرّها، لكن للمستبصر في النبوّة المكتسبة نظران: **الأوّل**، انّها أيضاً متأخرة عن الولاية التي لصاحبها، وهذا ممّا يفهم من إطلاقات أرباب العرفان؛ **والثاني**، انّه لا يلزم ذلك بل قد يتأخّر وقد يتقدّم. وهل يكون نبوة شخص بلا ولاية أم لا، فيه تأمّلٌ للمنصِف

---

١. مناقب آل أبي طالب، ج١، ص٢١٤.

٢. العنكبوت: ٢٧.

٣. اشارة الى قوله تعالى في عيسى(ع): «... كيف نكلّم من كان في المهد صبيّا... وجعلني نبيّاً» (مريم: ٢٩ ـ ٣٠).

٤. بعد: ـ د.

٥. في: من د.

وتوقّفٌ للعارف؛ فبعد ما عرفت تلك الأصول، فنقول في بيان سرّ الإنكار، على كلّ واحد من النظرَين: أمّا على مذهب مَن يقول بضرورة تأخر نبوّة النبيّ عن ولايته، فلعلّ إنكار يونس ـ عليه السّلام ـ ولاية أميرالمؤمنين ـ عليه السّلام ـ ظنّه اختصاص الولاية المطلقة بنفسه وإن لم ينكر الولاية الجزئية لعليّ عليه السّلام . وممّا يؤيّد ذلك قوله تعالى: ﴿ فَظَنَّ اَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ﴾[1] أي لن نضيق عليه، ووجه التأييد انّ صاحب الولاية المطلقة لا ضيق عليه أصلاً لأنّها الفلك المحيط بكلّ النبوّات والولايات؛ ومن البيّن انّ صيغة المتكلم مع الغير إذا صدر عن الله فذلك باعتبار أوليائه وأصفيائه مَلَكاً كان أو إنساناً، والوليّ المطلق لا يمكن أن يكون تحت حكم غير الله كما يعرفه العارفون بالله وبأوليائه؛ فلمّا ظنّ ذلك واستمرّ عليه حبسه الله في بطن الحوت التي هي من جزئيات بحر الحقيقة التي هي الولاية الكلية؛ ولو كان كما زعم لأغرقه في البحر نفسه ولم يوجد له أثر بعد؛ ولمّا ظهر له من هذا الغرق انّه ليس له تلك المرتبة وإن عرج الى السماء ألف مرة، استَغْفَرَ اللهَ وندم على ما فرّط في «جنب الله» وقال: ﴿ لا اِلٰهَ اِلّا اَنتَ ﴾ وهذا إشارة الى الفناء الذي هو مقدمة الولاية ﴿ سُبْحانَكَ اِنِّي كُنْتُ مِنَ الظّالِمِينَ ﴾ إشارة الى الرجوع عما ظنّ وعمّا أنكره، فنجّاه الله تعالى بعليّ ـ عليه السّلام ـ حيث كان صاحبه في بطن الحوت، كما يكون[2] البحر صاحب الحوت، وحيث ألقاه البحر بتموّجه الى الساحل، والبحر هو الولاية الكلية فعرف من ذلك اختصاصها بعليّ عليه السّلام.

وأمّا على مذهب من يقول بانفكاك النبوّة عن الولاية فنقول في بيان هذا السرّ: لعلّ يونس ـ عليه السّلام ـ ممن سبقت نبوّته على ولايته، ويشعر بذلك أمور: الأوّل، انّه دعى على امّته بالهلاك على التشديد والتضييق ولم ينتظر لأمر إلهي كما صبر نوح ـ عليه السّلام ـ لأنّ الإلحاح في الدعاء عليهم واستدعاء تفويض أمرهم اليه في إنزال المطر وغير ذلك ينبغي عن قوة جهة الخلقية؛ فانّ الذي غلب عليه

---

١. الانبياء: ٨٧.

٢. يكون: + صاحب د.

جهة الحقّ وذاق لذة الفناء في الله يفوّض اليه ويتوكّل عليه، وليس له استدعاء من قبل نفسه بل ينتظر لأمر ربّه؛ **والثاني**، انّ كشف العذاب عن القوم بعد غيبته واستغفارهم ورجوعهم الى الله يُشعر بأنّه لم يكتسب الجهة الحقية التي هي الولاية إذ المحيط بالجهتين لم تسقط ورقةٌ إلّا بعلمه وتوسطه، ومن البيّن كما رُوِي عنه انّه لم يعلم بذلك حتّى أخبره زارع[١] من قومه؛ **الثالث**، انّ علمه بإيمان القوم وكشف العذاب عنهم صار موجباً لغضبه وهذا صريح في انه[٢] لم يكتسب الولاية أصلاً، وإلّا فينبغي أن يفرح بقضاء الله وفعله، لأنّ المقصود لمن اكتسب الجهة الحقية أن لايخالف رضا الله، سيّما في إيمان الخلق سواء حصل ذلك بإرشاده أو بإلهام الله تعالى إيّاهم. وبعدما اتّضح لك هذا،نقول:قد استبان من ذلك ومن غيره من الإشارات انّه لم يكن قد اكتسب الولاية، ومن البيّن انّ الولاية الجزئية فرع الولاية الكلية المطلقة، والإيمان بالجزئيّة فرع الإقرار بالكلية، فهو لمّا لم يكن صاحب الولاية الجزئية بمعنى انّه لم يحز[٣] مرتبة الفناء في الله والبقاء به فكان منكراً للولاية الكلية التي اختصّ بها مولانا سيّد الأولياء فكان منكراً له ـ عليه السّلام ـ كما لايخفى، فلمّا صار في بطن الحوت وتيسّر له الفناء في الله[٤] ذلك الفناء الجزئي حيث ابتلعه الحوت كما قلنا في الوجه الأول آمَنَ بالجزئي والكلي، فآمن حينئذ بالله وحده، ولذلك قال: ﴿ لا إِلٰهَ إِلّا أَنْتَ ﴾ إشارة الى التوحيد المحض الحاصل له، فقد أقرّ بولاية عليّ ـ عليه السّلام ـ بسبب حصول الولاية الجزئية له. وفي[٥] المقام أسرار لا تحصى، طوبى لمن فاز بها؛ وهذان الوجهان ممّا يفرد به ذلك الكتاب، ولله الحمد في المبدأ والمآب.

---

١. زارع: رادع د.

٢. انّه: + اذا د.

٣. لم يجوّز: لم يجوز د، لم يحز م.

٤. الله: + في د.

٥. في: + هذا د.

الحديث السّابع

[تفسير «الوجه» بالدين والنبيّ والأئمّة (ع)]

بإسناده عن خيثمة، قال: سألت أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿كلّ شيء هالك إلّا وجهه﴾ قال: دينه. وكان رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ وأمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ دينَ الله ووجهَه، وعينَه في عباده، ولسانَه الذي ينطق به، ويدَه على خلقه، ونحن وجه الله الذي يُؤتى منه، لن نزال في عباده مادامت لله فيهم رؤية[١]. قلت: ما الرؤية؟ قال: الحاجة. فإذا لم يكن الله فيهم حاجة رُفعنا اليه وصَنَعَ ما أحبّ.

شرح: قد عرفت وجه كون «الوجه» هو الدين، وظهر[٢] أيضاً كون «الدين» هو النبيّ والوليّ المطلقين لأنّ الدين هو الوجه الذي للخلق الى الله، وهو بعينه الوجه الذي له تعالى الى الخلق بإضافة أنوار الوجود والهداية الى صلاح معاشهم ومعادهم وهذا هو نور سيّد الأنبياء وسيّد الأوصياء المتّحد هناك. فطريقها الى الله هو أنفسها، وهما طريق الخلق الى الله، فبهم يتوجّه أنوار الجمال الى الظهور، وبهم يتوجّه العباد بأسرار الكمال الى معدن النور، فهم الدّين، وهم الوجه، فالدّين الوجه؛ وأمّا قوله ـ عليه السّلام ـ و «وجهه» بعدما أفاد ذلك تفسير الوجه بالدين و كونهم الدين، فلمزيد التوضيح وإفادة المغايرة الاعتبارية؛

وأمّا كونهم «عين الله» فلوجهين: أحدهما، كونهم «وجه الله» بالمعنى الذي ذكر و «الوجه» يشتمل على «العين»؛ وثانيها، انّه بهم ينظر الله الى عباده بالايجاد وإفاضة المصالح والرشاد.

---

١. رُؤية: رَويّة (التوحيد، ص١٥١).

٢. ظهر: + منه د.

وأمّا كونهم «لسانه» فلأنّهم لمّا كانوا وسائط الفيض الى سائر العباد ومن جملة الفيض تكليم الله عباده، فهم في كل زمان لسانه في عباده، يكلّمهم بالوحي والإلهام.

وأمّا كونهم «يدالله» فلأنّ «اليد» صورة القدرة فبتوسّطهم خلق الله الخلق كما بالقدرة يخلق الأشياء. وسيأتي وجوه أخر لتصحيح «اليد» في بابه.

ثمّ لمّا كان الإمام ـ عليه السّلام ـ نسب الأمور المذكورة الى رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ وعليٍّ ـ عليه السّلام ـ أفاد اشتراك الأئمة ـ عليهم السّلام ـ معهم لكونهم نوراً واحداً فقال: «ونحنُ وجه الله» وقوله: «الذي يؤتى منه» إشارة الى السرّ الذي ذكرنا في بيان كون الوجهِ الدّينَ.

وأمّا قوله: «لن نزال في عباده» الى آخر الخبر، فإشارة الى انّ عمارة الدنيا وبقاء الآخرة انّما هو بوجودهم عليهم السّلام. والمراد بـ«الرؤية» المفسّرة بالحاجة التدبير الذي يحتاج اليه الخلق في جميع امورهم فالمعنى: نحن وجه الله يَفيض منه أنوار الوجود والكمالات على العباد، ومنه يؤتي الى جوار الله حين الإعادة والتوجه الى الله بالرّشاد، ولن نزال في عباده في دار الدنيا مادام لله تدبير ومصلحة في بقائهم، فإذا انتفت تلك المصلحة رفعنا الله اليه وصنع ما أحبّ من خراب الدنيا وعمارة الآخرة. ولعلّ الوجه في تفسير الرُّؤية (بضم الأوّل وهمز الثاني) بالحاجة هو الذي في قول العرب: «لي في هذا الأمر رؤية» أي أرى فيه مصلحةً؛ ولمّا كانت المصلحة ممّا يحتاج اليه إمّا الفاعل وإمّا المفعول، يصحّ ان يعبّر عنها بالحاجة، ومن المستبين انّ الاحتياج مطلقا ممتنع على الله فيعود الى المخلوق.

الحديث الثّامن

[في فضائل الأئمة (ع)، ومنها انّهم «الوجه»]

بإسناده عن مروان بن صباح، قال: قال أبو عبدالله ـ عليه السّلام ـ

انّ الله عزّ وجلّ خَلَقَنا فأحسَنَ خلْقَنا، وصوَّرنا فأحْسَن صورَتَنا، وجعَلَنا عينه في عباده، ولسانه الناطق في خلقه، ويده المبسوطة على عباده بالرأفة والرحمة، ووجهه الذي يؤتى منه، وبابه الذي يدلّ عليه، وخزّانه في سمائه وأرضه، بنا أثمرتْ الأشجار، وأينعتْ الثمار، وجرَتْ الأنهار، وبنا نَزَلَ غَيث السّماء، ونَبَتَ عُشبُ الأرض، وبعبادتنا عبدالله، لولا نحن ما عُبِدَ اللهُ.

شرح: لعلّ «الخلق» متعلّق بطينتهم المقدّسة و «التصوير» بإفاضة الصور والكمالات الحقيقية؛ و «إحسان الخلق» جعل تلك الطينة من أعلى علّيّين وهو المادة العقلية التي هي مادّة مواد العوالم العقليّة والحسيّة؛ و «إحسان الصورة» كونها[1] صورة الأنوار الإلهية ومَجمعاً لقاطبة الحقائق الأسمانية؛ فقوله ـ عليه السّلام ـ: «وجعلنا» عطف على قوله: «فأحسن صورتنا» فيكون تفصيلاً للتصوير. فكما انّ صفة البصارة للنفس يستدعي موضوعاً قابلاً به تبصر النفس الأشياء ببروزها الى موطن الحسّ كذلك «البصير» من كمالات المبدأ الأوّل تعالى شأنه يطلب مظهراً قابلاً لظهور أحكامه، وبه ينظر بالرحمة الى عباده، فذلك المظهر بالنظر اليه تعالى كالعين للإنسان بل هو عين الإنسان وإنسان عين الأعيان.

قال بعض **أهل المعرفة**[2]: «انّ الإنسان ـ سيّما الكامل ـ للحقّ تعالى بمنزلة إنسان العين من العين الذي به يكون النظر فلهذا سمّي إنساناً، فإنّه ينظر به الحقُّ الى خلقه، يعني كما انّ العين لايصدر منه الإبصار إلّا بالقوة الباصرة المسمّاة بـ «إنسان العين» فكذا لاينظر الله الى العالم إلّا بالإنسان تشبيهاً له بالباصرة» ـ انتهى. وكذلك الأُذُن الواعية للنفس الناطقة إذا توجّهتْ لاستماع الأصوات الحسيّة من خارج، جعلتْ

---

١. كونها: + على د.

٢. وهو ابن عربي في فصوص الحكم، فصّ حكمة الهيّة في كلمة آدميّة، ص٥٠ مع توضيح وإضافات من الشارح.

لذلك آلة الصماخ لتوصل اليه الهواء المتّصل ما يحتمله[1] من كيفيات الصوت، كذلك جعل الله في العالم الكبير أشخاصاً نوريّة اصطفاهم لنفسه ليكونوا له أُذُناً واعيةً فيسمع بهم ضجائج عباده ودعواتهم، وكذلك يسمع بهم ما تكلّم مع أنبيائه وأوليائه، ويسمع بهم مناجاتهم، وما أجيبوا في رسالاتهم عن العباد من قبول الدعوة وإنكارها؛ وهكذا في اللسان حيث انّ النفس في إظهار الجواهر العقلية الكامنة في صُقع ذاتها جعلت لنفسها هذا اللسان آلةً للتلفظ بها الى خارج، كذلك اختار اللهُ لنفسه تراجمة لوحيه، بهم يتكلّم بين عباده ويرشدهم الى طريق رشاده، فبهم يسمع وبهم يتكلّم، فهُم لسان الله في أرضه؛ وهكذا حكم اليد، وسيجيء ـ إن شاء الله ـ في إفاضة الرحمة والنعمة؛ وكذا صورة الوجه في توجّه الخلق الى الله وإقباله عليهم كما حقّقنا مراراً؛ وكذا حكم «الباب» في التوسّل بهم الى الله والعكوف على عتبتهم في استفاضة الخيرات والاستقالة من المحذورات، وكان ذلك ثابتاً لهم من أوّل الأمر حتّى انّ قبول توبة آدم ونجاة نوح و إبراهيم من الغرق والنار، والتكلم مع موسى في الطور ومع عيسى في المهد بواسطتهم والتوسل بهم. وبالجملة، لمّا كانوا عينَ الله، ولسانَه ويدَه ووجهَه وبابَه وخُزّانَه وكذا أذنَه وقلبَه الواعيَيْن وجنبَه وحجزته كما في الأخبار الآتية وكذلك غير ذلك، صاروا من هذه الجهات إنساناً كاملاً على صورة إسم الله الأعظم، يحكون عن الله تعالى ما يحكي البدن عن أنوار النفس الناطقة وقواها، وعندهم من أنوار الأسماء الإلهية والجواهر النورية العقلية ما للبدن من آثار النفس الناطقة وفضائلها؛ وناهيك ها هنا. فهم ـ عليهم السّلام ـ خزّان الله تعالى في سماء العالم العلويّ وأرض العالم السفليّ؛ والحمد لله العليّ.

فصل [في شرح قسم من الحديث]

وأمّا قوله ـ عليه السّلام ـ: «بنا أثمرت الأشجار» ـ الى قوله: «ونبت عشب

---

١. يحتمله: يتحمله د.

الأرض» فبيان ذلك عندي من أربعة وجوه:

أحدها، من جهة العلّة الفاعلية، ويمكن أن يقال لها الصورية أيضا من وجه: تقريره: انّ النفس الكلية الإلهية القدسيّة مدبّرة بإذن الله سبحانه في المواد العلويّة والسفلية، بل ليست هذه إلّا آثار ما في النفس من الأنوار وحكايات ما هناك من الحقائق والأسرار. ونعمّا قيل: «انّ العالم موضوع في وسط النفس» كنايةً عن إحاطتها التدبيرية وسواسيّة[1] نسبتها الى العوالم الفوقية والتحتية وبروزها متلبسة بأكسية المواد المختلفة من مكامن غيبها المكنون وطلوعها من شبكات الأجسام وكُوّات الأجرام، ونبوعها من عيون أعيان الجواهر نبُوع الماء من السحاب الماطر، وظهورها من هياكل العلويات والسفليات ظهور المعاني من الألفاظ والعبارات، ومن المستبين في الإشارات النقلية والقواعد العقلية انّ تلك النفس الشريفة ممّا اختصّ بها الأئمة ـ عليهم السّلام ـ بمعنى انّها إحدى قواهم المسدّدة لنفوسهم حال كونهم في هذا الجرم الصغير، العاملة في مملكتهم التي هي العالم الكبير؛ فكلّما استعدّت مادة من المواد بتحريكها إياها وإفاضتها الأنوار من داخل ومن خارج علتها أفاضت تلك النفس الكلية الإلهية ثانية على تلك المادة ما يناسبها من الصور والكمالات[2]، ويتبعها من الخيرات، فمنها تحريك الأفلاك وتربية المواد، ثمّ يفيض منها ما يليق بحسب الاستعداد وبالجملة، فمنها ـ أي من النفس الكلية ـ ما يوجب الاستعداد، ومنها ما يوجبه الاستعداد. فالصادر من النفس الكليّة التي هي إحدى قواهم العملية من الإنبات والإنماء والإيناع والإحياء هو الصادر عنهم ـ عليهم السّلام ـ كما يظهر لك من النظر في قواك العمّالة في بدنك الجزئيّ، وكلّ ذلك باذن الله العليّ. وعن أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ: «أنَا المُصَوِّر، وأنا مُنبت النبات، ومُورِق الأشجار، ومقلّب الليل والنهار»[3].

---

١. سواسية: سواسيّها د.

٢. الكمالات: + وما يلائمها د.

٣. في هذا المعنى راجع: مشارق أنوار اليقين للحافظ رجب البرسي، ص١٦٦ ـ ١٧١.

الوجه الثاني، من جهة العلة الفاعلية الصرفة وهي انّ المقرر في المدارك العقلية والمسالك النقلية انّهم ـ عليهم السّلام ـ خلفاء الله تعالى في أرضه وسمائه، والنائبون عنه في إيصال فيضه الى عباده، وفي عرض أعمالهم اليه، وبسط مكتسباتهم لَدَيه، وانّ الخليفة على صورة المستخلف، وانّه مظهر كمالاته من التليد والطارف، فكلّ ما يفيض عنه من الخيرات يجب أن يصل أوّلاً الى النائب عنه في الأرضين والسماوات، ويعكس الأمر في صعود الأعمال الى الله المتعال، فلا يتكوّن متكوّن إلاّ بتكوينه، ولا يتحرّك إلّا بتحريكه، ولا يوجد شيء في الأرض ولا في السماء إلاّ بأمره إذ الأمر مفوّض اليهم من عند الله وإذنه، بل ليست هذه[1] إلّا رَواشح طوافح فيضهم، ولا يجري شيء إلّا ببسطهم وقبضهم؛ وهذا أيضاً قد سبق بيانه غير مرة.

الوجه الثالث، من جهة العلة المادية المحضة، وهي انّه قد ورد في خبر مروي في **كتاب عمل مسجد الكوفة**[2] عن مولانا **أمير المؤمنين** ـ عليه السّلام ـ بعد ما خاطب بئراً بأسرار تطفح عنه أبيات هي هذه:

وفي القلب لُبانات	إذا ضاق بها صدري
نكتُّ الأرضَ بالكفّ	وأبديتُ لها سرّي
فمنها تنبت الأرض	فذاك النبت من سرّي

ويلوح من ذلك انّ إنبات النبات وكلّ ما في الأرض من الكمالات، فانّما هي من أسرارهم المودعة في بواطن الأرض، فهي ظهور تلك الأسرار بصور الرفع والخفض. ولعلّ ما حكى المولوي المعنوي من لسان القصب في المثنوي[3] بعض من أسرار مولانا عليّ عليه الصلاة والسّلام.

---

١. هذه: + الأمور د.
٢. لم أعثر على كتاب بهذا الأسم رغم تتبّعي الكثير.
٣. مطلع المثنوي:

بشنو از نى چون حكايت مى‌كند	وز جدايیها شكايت مى‌كند

بيان ذلك: انّ هذه الأسرار حقائق روحانية، وأنوار إلهية، ومن شأن الأرواح إعطاء الحياة، ومن لوازم الأنوار إضاءة الظلمات، فكما انّ تلك الحقائق والأنوار منذ ظهورها من معدنها في العالم العلوي صارت أسباباً وعللاً لكلّ موجود سماويّ وأراضي، كذلك حين بروزها في طريق العود، سيّما من أشرف أُرومة وأكرم عود يصير مادة للصور والكمالات وقوام ما في الأرضين والسماوات. ولا تعجبنّ من ذلك، فقد ورد: انّ الباقيات الصالحات تغرس[١] الأشجار في قيعان الجنّات. فما ظنّك بكلمات سرّيّة نوريّة قالها خير البريّات. وبالجملة، لمّا كانوا ـ عليهم السّلام ـ على صورة اسم «الرحمن» وخلفاء الرحمن، فهم في كل حركة وسكون في إفاضة الخيرات على الكائنات، فلا يخلو من بركاتهم ضوء ولا فيء، ولا يضيع من أحوالهم شيء، فبأنفاسهم تتحرّك الأفلاك وبكلماتهم تحيى أراضي القلوب الموات، وبهدايتهم ومواعظهم يهتدي ضُلّال مهامة الكفر والجهالات، وبإظهار أسرارهم تنبت العشب في الصحاري والفلوات وتثمر الأشجار في الرّوضات، وذلك لأنّ طفح الإناء يوجب رشح ما فيه؛ ولمّا لم يجدوا ـ عليهم السّلام ـ لأسرارهم أوعيَة، كما ورد عنهم الشكاية في عدم وجدانهم حملةً فبالضرورة حفروا حفيرةً أو أدلوا رؤوسهم الى بئر خالية، فنشروا أسرارهم الى الأرض المؤتمنة الصالحة لظهور الأنوار وبثّوها الى تلك التربة الخازنة للأسرار، و «للأرض من كأس الكرام نصيبُ» لكن لمّا استفاضت الكلمة الأرضية التي هي نور عقلي وربّ لنوع عنصري هذه الأسرار الطافحة عن بحر الولاية، واستضاءت بتلك الأنوار الشارقة عن سماء الهداية، وضاق بما استودع ذرعها، وامتلأ بحمله وخرّ صعقاً، ولم تكن خائنة، بل هي أمينة غاية الأمانة، احتالت، فصوّرتها صوراً لا يعرفها الأغيار، ولا يحوم حولها الأشرار والفجّار، فصيّرتها[٢] نباتاً وأثماراً، وحدائق وأنهاراً، وكواعب

---

١. تغرس: بغرس د.

٢. فصيّرتها: وصيّرتها د.

أتراباً، وفواكه أضراباً، فانتشرت تلك الأسرار في الأصقاع والأمصار[١]، وظهرت الودائع التي أودعها مولى الأبرار بصور مختلفة، وهيآت متناسبة، يعرفها من يعرفها، فصارت الأسرار المودّعة كأنّها مادة تصوّرتْ بصور شتّى، وتلبست بلباس لايحصى، لكن بعض من تلك الثمار والفواكه بصفاء فطرتها حسب مناسبات تعرضها، عرفتْ عرفاناً جليّاً وشعوراً فطريّاً، انّ ذلك من هذا، فصارت حُلوةً أو مفيدةً فائدة تامة، وبعضها لم يذعن فصارت مُرّةً ومُضِرّةً كاملة، ولا تحسبنّ انّ ذلك مختصّ بوجودهم العنصري الكوني فيختلج ببالك انّه كيف يكون هذا قبل ذلك الوجود فانّه ـ عليه السّلام ـ كان مع الأنبياء سرّاً ومع نبيّنا جهراً[٢] صلوات الله عليهم أجمعين.

وبالجملة، لمّا حملتْ الأرض بتلك الأسرار أجاءها المخاض الى جذوع النخيل والأشجار، وعروق الكروم في الأمصار، وأصول الأوراق والثمار، وخدود الأوراد والأزهار، فعاشت منها أجساد جماعة، وارتاحت أرواح طائفة، ولكل امرئ ما يشتهي من خوان فضل مولانا عليّ، صلوات الله على نبيّنا وعليه وعلى أولاده خلفاء الله ومصطفيه.

الوجه الرابع، من وجهة العلة الغائيّة، وهي انّه لمّا كان المقصود من الإيجاد هو الإنسان، وذلك انّما يحصل بالكامل وهم ـ عليهم السّلام ـ الكامل الذي لا أكمل فوقه ولا في درجته، فما دام هو في الدنيا دامت هي وما فيها والكائنات من المعادن والنبات والحيوان يتكوّن، والمسخّرات من الأرضين والسماوات يتسخّر، فإذا انتقل الأمر الى الدار الآخرة مارتْ هذه السماء مَوراً، وسارت الجبال سيراً، ودكّت الأرض والسماء دكّاً، وانتقلت العمارة الى دار أخرى، فصحّ من ذلك أنّ بِهِمْ ينبت النبات ويتكوّن الكائنات.

---

١. الأمصار: الأسحار د.

٢. مشارق أنوار اليقين للحافظ رجب البرسي، ص٨٥: «انّي لم أبعث نبيّاً قطّ إلّا جعلتُ عليّاً معه سرّاً وجعلتك معه جهراً».

فصل [في شرح قسم آخر من الحديث]

وأمّا قوله ـ عليه السّلام ـ: «بنا عُبِدَ اللهُ» ـ الى آخر الخبر، فقد وفّقني الله فيه لأربعة وجوه:

الوجه الأوّل، انّ العبادة والألوهية متضايفتان، إذ العبادة يقتضي معبوداً، ومن شأن التضايف التكافؤ، فلا محالة لا يكون أحد المتضايفين علّة للآخر وإلّا لبطل التكافؤ، فبقي أن يتسبّبا الى أحد الموصوفين، إذ لا سبيل الى خارج وإلّا لأمكن الانفكاك، ولا الى كليهما على الاستقلال وإلّا لزم التوارد، لأنّ الإضافة مطلقاً ـ سواء كانت متشابهة الأطراف أو غيرها ـ معنى واحد على ما هو الحقّ، فبقي أن تكون العلّة أحد الموصوفين أو كلاهما بالاجتماع، وهو لايضرّ في مطلوبنا، إذ يصحّ حينئذ أن ينسب الى كلّ منهما انّه لولاه لما كانا كذلك، مع انّ تلك النسبة الى الموصوف المتأخّر بالذات أنسب كما ينسب الى الجزء الأخير من العلّة؛ ثمّ نقول: لا سبيل الى كون العلّة هو الموصوف المتقدّم بالذات، لأنّه لو كان كذلك لكان ذلك المعنى قبل المتأخر بالذات، وذلك يوجب تقدّم وجود الصفة على الموصوف. إذا عرفتَ ذلك، فاعلم، انّهم ـ عليهم السّلام ـ أوّل الخلائق وجوداً، كما نصّ بذلك الخبر الصحيح: «أوّل ما خلق الله نوري» وقد ورد انّهم «نور واحد»[1] و «كلّهم واحد» في خبر آخر، ومن البيّن انه لو لم يوجد المعلول الأوّل لم يمكن صدور المعاليل الأُخَر، فصحّ من ذلك ومن انّهم الطرف المتأخر للإضافة انّه لولاهم ما كان الله معبوداً، وقد قيل عن لسان الإنسان الكامل: لولا مألوهيّتنا لم يكن إلهاً؛ فتبصَّرْ.

الوجه الثاني، انّه قد ثبت في مدارك الممتحَنين بأسرار أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ انّه لمّا خلقهم الله بدايا نوره خلق من نورهم اللّوح والقلم والعرش والكرسي والسماوات والأرضين على التفصيل الذي في الأخبار من نسبة كل واحد

---

١. في هذا المعنى راجع: بحار، ج ٢٥، ص ١، باب بدو أرواحهم ... وانهم من نور واحد.

منها الى كلّ واحد منهم ـ عليهم السّلام ـ وقد ورد أيضاً انّهم لمّا خُلِقوا سَبَّحوا الله ومجّدوه، فسبّحت الملائكة بتسبيحهم ومجدّت بتمجيدهم، وكذلك الأنبياء والأولياء وكذا ورد انّ الأنبياء والأولياء استفادوا المعرفة والعبادة عنهم ـ عليهم السّلام ـ فهم معلّموا الملائكة والنّبيّين والأولياء والصالحين وسائر الخلق أجمعين؛ فصحّ من ذلك انّه لولاهم ما عُبِد الله.

الوجه الثالث: من المقرّر انّ العبوديّة في اصطلاح الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ هي كما قال الصادق ـ عليه السّلام ـ: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية»[1] وقد دريت آنفاً انّ العبودية التامّة التي يصحّ أن يقال فيها ذلك تقتضي الافتقار التّام واللاشيئيّة الكاملة حتّى يتأتّى له أن يكون كمرآة مجلّوة حاكية عن النقش والمثال موازية شطر الحق المتعال، فيتجلى فيها جميع صفات الحق وتترائى فيها كمالات المبدأ المطلق سوى ما استأثر به كما في الخبر، وذلك لعدم سعة ظرف الإمكان له، وإن كان له أيضاً نصيب من ذلك؛ فهذه العبودية تستحقّ أن يقال لها: «كنهها الربوبية» سوى سائر العبودات. وأيضاً، هذه العبودة هي التي ينبغي أن يصدر صاحبها عن المبدأ تعالى ليكون مجمعاً لقاطبة الصفات ومظهراً لواحديّة الكمالات ومجموعاً جمليّاً يندمج فيه الأنوار لئلاّ يتخلّف كمال في الظهور والإظهار، فهو ظاهر الأحديّة، وهي كنهها وباطنها؛

ثمّ من المستبين انّ تلك العبودية ممّا اختص الله به سيّد المرسلين وخاتم النبيّين ـ صلّى الله عليه وآله ـ بشهادة الذوق والعرفان والأخبار المتضافرة وقد سبقت شرذمة البيانات المختصة بتلك الأسطر في سوالف الزبر. وينادي بذلك قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «الفقر فخري وبه افتخر»[2] وكذا ما روي انّه نزل عليه إسرافيل ـ عليه السّلام ـ ولم يزل إلاّ تلك المرّة وسينزل في القيامة، وأخبره بما خيّره الله بين

---

١. مصباح الشريعة، باب ١٠٠ في العبودية.

٢. بحار، ج٦٩، ص٣٠ و ٤٩.

كونه نبيّاً مَلِكاً أو نبيّاً عبداً، فأشار جبرئيل ـ عليه السّلام ـ وهو حاضر، بالعبوديّة، فاختار أن يكون عبداً فهو ـ صلّى الله عليه وآله ـ العبد المحض ومن سواه سوقه. ولا شك انّ عليّاً وأولاده ـ عليهم السّلام ـ تقاسيم نوره وتفاريع ظهوره بل نورهم واحد وكلّهم واحد. فصحّ من هذه الجهة انّ بهم تحقّقت العبودية التامّة والعبادة الكاملة ولولاهم ما تحقّقت البتة.

الوجه الرابع: قد عرفت انّهم وجه الله ودينه، والدين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ﴾[1] وهو الانقياد التّام والتوجّه الى المبدأ العلاّم، ولا ريب انّ العبادة هي التوجّه الكلّي الى المبدأ العليّ، وذلك بأن يتوجّه العبد الى الوجه الذي له الى الله، وهم الوجه الذي لكل أحد الى الله، لأنّهم باب الله، وانّما يتوجّه الى الشيء من طريقه وبابه؛ فكما انّ المصلّي يجب عليه في الظاهر أن يولّي وجهَه شطر المسجد الحرام الذي هو بيت الله، وبابه في الظاهر، كذلك يجب على العبد في جميع شؤونه من معرفته وعبادته أن يولّي وجه قلبه الى الباب الباطني والوجه الحقيقي والكعبة النورية للأنام والمسجد العلوي الحرام، وهم ـ عليهم السّلام ـ باب الله ووجهه ودينه والمسجد الحرام، كما ورد في تفسير قوله عزّ من قائل: ﴿وَانَّ المَساجِدَ لِلهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ اللهِ اَحَداً﴾. انّ المساجد هم الأئمة[2] ـ عليهم السّلام ـ فولّوا وجوهكم شطر المسجد الحرام؛ فكلّ عبادة لا يُتَوجَّه فيها اليهم فليست بعبادة وإن كان العابد نبيّاً أو ملَكاً من الملائكة، كما انّ المنحرف عن القبلة ليست عبادته بعبادة. وتحت هذا أسرار عجيبة ليس لإفشائها رخصة! ولعلّ هذا الوجه أظهر في ذلك الخبر حيث تفرع هذا الحكم على تحقيق كونهم وجه الله في عباده من الملائكة والجن والبشر. والحمد لله على مزيد فضله.

---

١. آل عمران: ١٩.

٢. الكافي، ج١، ص٤٢٥ وفيه «الأوصياء»؛ بحار، ج٢٣، ص٣٣١ نقلاً عن تفسير القمي.

الحديث التّاسع

[في التوحيد وفضائل الأئمة (ع)]

بإسناده عن ابن أبي يعفور، قال: قال أبو عبدالله ـ عليه السّلام ـ انّ الله واحدٌ، أحدٌ، متوحّدٌ بالوحدانية، متفرد بأمره، خلق خَلقاً ففوّض اليهم أمر دينهم، فنحن هم، يابن أبي يعفور! نحن حجّة الله في عباده، وشهداؤه على خلقه، وأمناؤه على وحيه، وخزّانه على علمه، ووجهه الذي يؤتى منه، وعينه في بريّته، ولسانه الناطق، وقلبه الواعـي، وبابه الذي يدلّ عليه، نحن القائمون[1] بأمره، والدّاعون الى سبيله، بِنا عُرِفَ الله، وبنا عُبِدَ الله، نحن الأدلّاء على الله، ولولانا ما عُبِدَ الله.

شرح: تصدير الخبر بالوحدانية بأقسامها ثمّ التفرد بالأمر لدفع توهّم الغلوّ في أمرهم، والردّ على المفوّضة الذين زعموا أنّ الله فوّض الى الأئمة ـ عليهم السّلام ـ أمر الخلق والدين، وفرغ هو من الأمر، ألا يعلمون انّه كلّ يوم هو[2] في شأن، وانّ كلّ مَن عليها فانٍ! فالواحد هنا ما ليس له شريك في صفاته، والأحد مالا تركيب في ذاته، ويلزمه عدم التشريك في ذاته؛ و «المتوحِّد» مَن استأثر نفسه بالوحدة الحقيقية المحضة بحيث لا واحد حقيقة إلّا هو؛ و «المتفرِّد بالأمر» مَن ليس له شريك في ملكه وأفعاله؛ وحجّة الله هو مَن يحتجّ الله به على العباد وهم ـ عليهم السّلام ـ حجّة الله على جميع خلقه مِن أُولي العلم وغيرهم؛ و «الشهداء» جمع «شهيد» وهو الحاضر الرقيب وهم ـ عليهم السّلام ـ شهداء على الخلق أجمعين بما كسبت أيديهم الظاهرة والباطنة، ويشهدون على الأنبياء والرّسل بما بلّغوا، وعلى الأُمم بما أقرّوا، و بما أنكروا، وعلى سائر الخلق بما عملوا؛ وهم الأُمناء على وحيه

---

١. القائمون: العاملون (التوحيد، ص١٥٢).

٢. هو: ـ د.

حيث لم يصل وحي الى نبيّ إلّا وقد وصل اليهم، ثمّ بتوسّطهم وصل الى ذلك النبي؛ وهم خزّان علم الله بأن لا علم إلّا بما اكتسب من مدينتهم، وأُتي من بابهم؛ وهم وجه الله حيث بهم يتوجّه اللهُ الى خلقه ويتوجّه الخلقُ اليه، وعينه في بريّته حيث كانوا من الله في الخلق كالإنسان فيه، وكإنسان العين للإنسان؛ وهم لسانه الناطق حيث بهم ينطق الله الى ملائكته ورسله حتّى انّه قد تكلّم بلسان عليّ مع رسول الله في معراجه؛ وهم قلب الله الواعي على انّ كل ما وصل من الله من التبشير والإنذار الى قلب أحد من الخلق فقبله، فانّما هو بنورهم الذي أشرق في ذلك القلب؛ وهم باب الله الذي يدلّ عليه حيث يدلّون كافة الخلائق الى صلاحهم في معاشهم ومعادهم ليستكملوا ويستعدّوا لجوار الله؛ وهم القائمون بأمر الله حيث لا يتنزّل شيء إلّا بأمره ولا يتكوّن متكون إلّا بإذنه، فهم المباشرون لذلك؛ وأيضاً، قال الله تعالى لنبيّه صلّى الله عليه وآله: ﴿ فاسْتَقِمْ كَما أُمِرْتَ ﴾[1] فقال صلّى الله عليه وآله: «شَيَّبَتْني سُورَةُ هود» فهم أيضاً قائمون بما أُمِروا كما كان[2] رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ كذلك؛ و «الأمر» أيضاً هو النفس الكلية، فإذا كانوا متسلطين عليه والخلق تابع، للأمر فلهم بإذن الله «الأمرُ والخلق» وهم الدّاعون الى سبيل الله حيث دَعَوا الأوّلين والآخرين الى الله؛ وكل نبيّ جاء من عند الله فإنّما هو من قُواد طليعتهم ورُوّاد شريعتهم، وبهم عُرِفَ الله وبهم عُبِدَ الله[3] لأنّه بسبب تعليمهم وإرشادهم للأوّلين والآخرين صاروا عابدين لله وعارفين به، حتّى انّ جبرئيل في جنان الصاقورة ذاق من حدائقهم الباكورة[4]. ويؤيّد هذا المعنى تعقيب ذلك بقوله: «نَحْنُ الأدِلاّءُ على الله» ولولاهم ما عُبِدَ الله وما عرف الله فلم يحصل الغرض من

---

١. هود: ١١٢، والرواية في مجمع البيان، ج ٥ ص ٣٠٤ وفيه: «شيَّبتني هود والواقعة».

٢. كان: كانوا د.

٣. اقتباس من حديث: «بنا عُبِدَ الله وبنا عُرِف الله» (الكافي، ج ١، ص١٤٥).

٤. اقتباس من حديث منقول من كلام الإمام الحسن العسكري(ع): «... وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة» (بحار، ج٢٦، ص٢٦٥).

الخلق في قوله: «أحبَبْتُ اَن اُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الخَلْقَ»، وفي الخبر عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «يا عليّ! ما عرف الله إلّا أنا وأنت»[1] ولا يخفى انّ هذا الذي قلنا في شرح هذا الخبر انّما هو إجمال ما فصّلنا في الأخبار السابقة لخصناها لسهولة الأخذ والحفظ؛ فتبصَّرْ.

الحديث العاشر

بإسناده عن أبي الورد بن ثمامه، عن علي ـ عليه السّلام ـ قال: سمع النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ رجلاً يقول لرجل: «قبّح الله وجهك ووجه من يُشبهك» فقال ـ عليه السّلام ـ : مَهْ،لا تقل[2]! فقال: فانّ الله خلق آدم على صورته.

الحديث الحادي عشر

[بيان حديث: «انّ الله خلق آدم على صورته»]

بإسناده عن الحسين بن خالد، قال: قلت للرضا ـ عليه السّلام ـ: يابن رسول الله انّ الناس يروون انّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ قال: «انّ الله خلق آدم على صورته» فقال: قاتلهم الله! لقد حذفوا أوّل الحديث، انّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ مرّ برجلين يتسابّان، فسمع أحدهما يقول لصاحبه: «قبّح الله وجهك ووجه من يُشبهك» فقال: يا عبدالله لا تَقُلْ هذا لأخيك! فانّ الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته.

---

١. قريب منه في بحار، ج٣٩، ص٨٤ وفيه: «ما عرف الله حق معرفته غيري وغيرك»

٢. لاتقل: + هذا (التوحيد، ص١٥٢).

شرح: كلمة «مَهْ» بفتح الميم وسكون الهاء، اسم فعل بمعنى «اسْكُتْ» وعبّر عنه في الخبر الثاني بـ«لا تقُل» والخبرانِ حكاية حال واحدة. والظاهر منهما سيما من الإنكار والدعاء على «الحاذفين» في الخبر الثاني، انّ الضمير المجرور في «صورته» يرجع الى الرّجل المسبوب، لكنّه ليس بنصّ في ذلك، لأنّ عود الضمير الى الله على المعنى الصحيح من الاحتمال الصريح، ولعلّ ذلك من التورِيَة الحسنة لئلّا يقع الجماهير في التشبيه والتشبهة.

الباب الثالث عشر

باب تفسير قول الله عزّ وجلّ:

﴿ يا اِبليسُ ما مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِما خلقتُ بِيدَيّ ﴾[1]

شرح: وبالحريّ أن نفصّل[2] الكلام هاهنا في ثلاث مقامات حسب ترتيب الآية الكريمة.

المقام الأوّل

في سجدة الملائكة لآدم ـ عليه السّلام ـ وفيها وجوه

[الوجه] الأوّل: قيل[3]: لمّا أراد الله تعالى أن يخلق الإنسان بعد ما مهّد الله له المملكة وأحكم أسبابها، إذ كان الله قد قضى بسابق علمه أن يجعله في أرضه خليفةً نائباً عنه، والخليفة لابدّ أن يكون على صورة المستخلف، فلذلك جعله نسخة من العالم كلّه، فما من حقيقة في العالم إلّا وهي في الإنسان، وهو الكلمة الجامعة، وهو المختصر الشريف؛ فالحقائق الإلهية التي توجّهتْ على إيجاد العالم

---

١. ص: ٧٥.

٢. نفصّل: يفصّل د.

٣. القائل هو محيي الدين في رسالة التدبيرات الالهية، ص٩٤ من إنشاء الدوائر وعقلة المستوفز والتدبيرات طبع ليدن ١٣٣٦هـ .

توجّهتْ على إيجاد هذه النشأة الإنسانية الإمامية. فقال عزّ وجلّ للملائكة: ﴿ إِنِّي جاعِلٌ فِي الأرضِ خَلِيفَةً ﴾[١] فلمّا سمعت الملائكة ذلك ورأتْ انّه مركب من أضداد متنافرة، وانّ روحه يكون على طبيعة مزاجه، ﴿ قالُوا أَتَجْعَلُ فيها مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّماءَ﴾ غيرةً على جناب الحق، فقالوا عن أنفسهم بما يقتضيه نشأتهم ﴿ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ ونُقَدِّسُ لَكَ قالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاتَعْلَمُونَ ﴾. ثمّ انّ الله سبحانه ﴿ عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّها ﴾ يعني الأسماء الإلهية التي توجّهتْ على إيجاد حقائق الأكوان ومن جملتها الأسماء التي توجّهتْ على إيجاد الملائكة وهم لا يعرفونها فأقام المسمّين[٢] بهذه الأسماء وهؤلاء المسمّون هي التجلّيات الإلهية للأسماء التي هي كالموادّ الصورية للأرواح، فتلك التجليات بمنزلة الصور والأرواح مجموعهما، فقال للملائكة: ﴿ أَنْبِئُونِي بِاسماءِ هؤُلاءِ﴾ يعني الصور التي تجلّى فيها الحقّ: ﴿ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِين ﴾ فيما ادعيتم[٣]. فقالت الملائكة: ﴿ لا عِلمَ لَنا اِلاّ ما علَّمتَنا اِنَّكَ أنْتَ العَلِيم ﴾ بما لانعلم،﴿ الحَكِيمُ﴾ بترتيب الأشياء مراتبها، فأعطَيتَ هذه الخليفةَ مالم تَعطِنا ممّا غاب عنّا، فلولا انّ رتبة نشأته تطلب ذلك ما أعطت الحكمة أن يكون له هذا العلم الذي خصّصتَه به دوننا. فقال لآدم: ﴿ أَنْبِئْهُم بِأَسماءِ هؤلاءِ﴾ الّذين عرضناهم عليهم يعني التجلّيات الإلهية فأنبأ آدم الملائكة بِأَسماء تلك التجليات لأنّها كانت على عدد ما في نشأة آدم من الحقائق الإلهية التي يقتضيها اليدان الإلهية ممّا ليس ذلك في غيره من الملائكة. وكان هؤلاء المسمّون المعروضون على الملائكة تجلّيات إلهيّة في صورة ما في آدم من الحقائق؛ فلمّا علّمهم آدم ـ عليه السّلام ـ قال الله لهم[٤]: ﴿ اسجدوا ﴾ له سجود المعلّمين للمعلّم من أجل ما علّمهم. فاللّام من قوله: ﴿ لآدم ﴾ لام العلّة والسبب، أي من أجل آدم. فالسجود لله من

---

١. البقرة: ٣٠.

٢. المسمّين: المسمّى م.

٣. ادعيتم: ادعيتم د.

٤. لهم: ـ د ر م.

أجل آدم شكراً لما علّمهم الله من العلم بتوسط آدم أُستاذهم في تلك المسئلة. ثمّ انّه ما ظهرت هذه الحقيقة بعد آدم ـ عليه السّلام ـ في أحد من البشر إلّا في محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ حيث قال عن نفسه الشريفة: «أُوتيتُ جوامع الكلم» وقال الله تعالى في آدم: ﴿وعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها﴾ فالأسماء بمنزلة «الكلم» وكلّها بمنزلة «الجوامع».

الوجه الثاني: قيل: انّه تعالى: ﴿قالَ لِلمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ﴾ لأنّه قبلة تجلّي الذات والصفات وهو مصوَّر بصورة المُلك في[1] الملكوت، قلبه موضع استواء أنوار[2] الذات، وصورته موضع استواء أنوار الصفات، وهيكله موضع استواء أنوار الأفعال، وروحه موضع استواء أنوار المحبة، وسرّه موضع استواء العلم والمعرفة، أعلمنا الله ذلك بقوله سبحانه: ﴿فَإذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَختُ فيهِ مِنْ رُوحي فَقَعُوا لَهُ ساجِدينَ﴾ فمزيّة آدم على الكل بتشريف تسويته ونفخه من روحه فيه، وكان شريفاً في أصل طينته حيث كان بمباشرة أنوار ذاته وصفاته وأفعاله، فأعلَمَ اللهُ الملائكة انّه إذا سوّاه بيديه وألبسَه أنوار جميع صفاته حيث صوّره، ثمّ ينفخ فيه روح تجلّي ذاته المنزّه من الحلول و الاتّحاد والاجتماع والافتراق، فيصير قبلة الله في بلاده وعباده، فاسجدوا عند معاينتكم فيه أنوار قدرتي وعجائب لطفي ورحمتي: ﴿فَسَجدُوا اِلّا اِبْليس﴾.

الوجه الثالث: قد ورد في أخبار أهل البيت ـ عليهم السّلام ـ انّ سجود الملائكة لآدم ـ عليه السّلام ـ انّما هو لظهور نور نبيّنا ـ صلّى الله عليه وآله ـ من جبينه، لما أودع الله تعالى ذلك في صلبه. وسرّ ذلك انّ آدم ـ عليه السّلام ـ حامل الأسماء، ورسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ حامل حقائقها، فالنسبة بينهما نسبة اللّفظ والمعنى والاسم والمسمّى فمحمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ نسخة الحق بالتمام

---

١. في: و د.

٢. انوار: نور د.

و آدم نسخة منه عليه وآله السلام. ومن البيّن انّه قد ورد في آدم ـ عليه السلام ـ انّ الله علّمه الأسماء. وفي محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ انّه أوتي «جوامع الكلم» التي هي الأسماء وقوله «جوامع» في مقابلة قوله «كلّها» وأين التعليم من الإعطاء والإيتاء! وبالجملة، فالروح المضاف الى الحق المنفوخ في العالم هي الحقيقة المحمّدية وقد نفخ في آدم ـ عليه السّلام ـ أيضاً، فالعالم وآدم بمنزلة الجسد لذلك الروح، ولذلك قال تعالى: ﴿ وَإِذا نَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحي فقَعوُا لَهُ ساجدين ﴾ فالسجود لله والقبلة محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ وآدم ـ عليه السّلام ـ هو المحراب. والله أعلم بالصواب.

المقام الثاني

في ذكر خلق الإنسان على الإجمال مطابقاً لما ذكره بعض أرباب الحال[1]

إعلم انّ الله لمّا خلق «العقل» و «الروح» وسمّاها «القلم» و «اللوح» أعطى الروح صفتين: صفة علميّة وصفة عملية، وجعل العقل معلّماً لها؛ ثمّ خلق جوهراً دون النفس التي هي الروح وسمّاها «الهباء» وهذا الاسم ممّا روي عن مولانا عليّ بن أبي طالب ـ عليه السّلام ـ: لمّا رأى هذا الجوهر منبَثّاً في جميع الصور الطبيعية لاتخلو صورة منه، إذ لا تكون صورة إلّا في هذا الجوهر، وهو[2] مع كل صورة بحقيقته[3] وعينه، لاينقسم ولا يتجزّى ولا يتّصف بالنقص والزيادة ويسميه لسان الحكمة «هيولى»؛ ثمّ عين الله سبحانه بين هذا الروح الموصوف بالصفتين وبين

---

١. وهو محيي الدين في الفتوحات المكيّة، ج١، ص١٢١. والشارح تصرف في ما نقل عنه بالتلخيص والتقديم والتأخير وإضافات منه.

٢. هو: هي الفتوحات.

٣. بحقيقته: بحقيقتها الفتوحات.

الهباء أربع مراتب، وجعل كل مرتبة [منزلاً][1] لأربعة أملاك. فأوّل شيء أوجده في الأعيان ممّا يتعلق به تدبير هؤلاء الملائكة الجسم الكلّي، وأوّل شكل فتح في ذلك الجسم الشكل الكري، لأنّه أفضل الأشكال، وجعله إثنى عشر قسماً سمّاها «بروجاً» وجعل تلك الأقسام ترجع الى أربعة في الطبيعة، وكرّر الأربعة في ثلاث مواضع: فقسمٌ منها طبيعة الحرارة واليبوسة، والثاني البرودة واليبوسة، والثالث الحرارة والرطوبة، والرابع البرودة والرطوبة، وجعل الخامس والتاسع [من هذه الأقسام][2]، وجعل السادس والعاشر مثل الثاني، وجعل السابع والحادي عشر مثل الثالث، وجعل الثامن والثاني عشر مثل الرابع، فحصر الأجسام الطبيعية على قولٍ [و][3] أجسام العنصرية باتّفاق في هذه الأربعة: أعني الحرارة والبرودة والرطوبة اليبوسة. قال تعالى إشارةً الى ذلك: ﴿وَلا رَطْبٍ وَلا يابسٍ إلّا في كِتابٍ مُبينٍ﴾ ولمّا لزم من وجود المسبّب وجود السبب بخلاف العكس ذكر الرطب واليابس؛ ثمّ لما تمّ وجود هذا الفلك دار دورة غير معلومة الانتهاء إلّا لله تعالى، لأنّه ليس فوقه شيء محدود من الأجرام، لأنّه أوّل الأجرام، ولم يكن يتميّز ويتعيّن بعدُ في جوفه شيء، وليس بمكوكب حتّى تتقدّر به الحركة، فخلق الله عن تلك الحركة اليوم والليلة ولما مضى يوم وبعض يوم من أيّام ذي المعارج وهو أربع وخمسون ألف سنة ممّا تعدون،خلق الله الدار الدنيا وجعل لها أمداً معلوماً تنتهي اليه، وتنقضي صورتها لديه، وهي التي نشاهدها الى أن يبدّل الأرض غير الأرض والسماوات؛ ولمّا انتهى من مدة حركته ثلاث وستون ألف سنة ممّا تعدون وذلك يوموثُلث يوم من أيّام ذي المعارِج، خلق الله الدار الآخرة والجنة والنار اللّتين أعدّهُما للسعداء والأشقياء. فكان بين خلق الدنيا وخلق الآخرة تسعة آلاف سنة ممّا تعدون. وسمّيت آخرة لتأخُّر خلقها عن خلق الدنيا، ولم يجعل للآخرة مدة

---

١. منزلاً (الفتوحات): ـ جميع النسخ.
٢. من هذه الأقسام (الفتوحات): ـ جميع النسخ.
٣. و (الفتوحات): أو جميع النسخ.

تنتهي اليها، فلها البقاء الدائم. وجعل سقف الجنة هذا الفلك أي العرش؛ ثمّ ميّزها في جوف ذلك الفلك، فخلق الأرض والسماوات العلى في سبعة أيّام من أيّام الربوبية التي كلّ يوم منها ألف سنة ممّا تعدون، فمضى من حركه الفلك الأعظم سبعون ألف سنة، وأوحى في كل سماء أمرها، ورتّب فيها أنوارها وسُرُجها وعَمَّرها بملائكته، فما موضع قدم إلّا وفيه ملك راكع أو ساجد: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيا طَوعاً اَوْ كَرْهاً قالَتا اَتَيْنا طائِعين﴾[١] [فلا تزالان][٢] متحرّكتين غير انّ حركة الأرض خفية، فأتت السماء طائعةً عند أمر الله لها بالإتيان، وأمّا الأرض فانّها أتَتْ أيضاً طائعةً لما علمت نفسها مقهورةً، وانّه لابدّ أن يؤتى بها، لقوله تعالى: ﴿اَوْ كَرْهاً﴾ ﴿فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَمٰواتٍ في يَومَيْنِ﴾[٣] وقد كان خلق الأرض وقدّر فيها أقواتها من [أجل المولّدات، فجعلها خزانة لأقواتهم][٤]؛ ثمّ ﴿خَلَقَ الجانَّ مِنْ مارِجٍ مِنْ نارٍ﴾ وخلق الطير والدّوابّ والحشرات من عفونات الأرض ليصفوا الهَواء لأجل تعيّش الإنسان. ولمّا استوت المملكة وانتظمت التدبيرات الإلهيّة وما عرف أحد من هذه الخليقة انّه لأيّ شيء مهّد الله ذلك، ووصل الوقت المعيّن لإيجاد الخليفة، وقد مضى من عمر العالم الطبيعي المقيّد بالزمان والمكان إحدى وسبعون ألف سنةٍ، ومن عمر الدنيا سبع عشر ألف سنةٍ، ومن عمر الآخرة ثمانية آلاف سنة، وهذه المدة أعني[٥] إحدى وسبعين ألف سنة يوم وخُمُسا يوم من أيّام ذي المعارج وأحد عشر يوماً من غيرها، أمر الله تعالى بعض ملائكته أن يأتيه بقبضة من كلّ أجناس الأرض فأتاه بها ـ كما في خبر طويل ـ فأخذها

---

١. فصّلت: ١١.

٢. فلا تزالان: فلا نرالان ردس فلا نرى الآن م.

٣. فصّلت: ١٢.

٤. من أجل ... أقواتهم: ـ د. من أجل ... أقواتهم (الفتوحات): من المولّدات فجعل خزانة لأقواتها م ر س.

٥. أعني: أعين د.

سبحانه وخمّرها بيديه، وهو قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ولم يجمع سبحانه لشيء ممّا خلقه من أوّل موجود الى آخر مولود وهو الحيوان أن يخلقه بين يديه إلاّ للإنسان[١]، أي هذه النشأة البدنية الترابية، بل خلق ما سواه إمّا عن أمر إلهي كما قال: ﴿إنّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إذا اَرَدْناهُ اَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٢] وإمّا عن يد واحدة كما روي: انّ الله خلق جَنَّة عدن بيده، وكتب التوراة بيده، وغرس شجرة طوبىٰ بيده[٣]، لكن قال في الإنسان: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٤] وكان الحق قد أودع عند كل ملك وديعة لآدم وأمرهم أن يؤدّوا اليه عند خلقه ما ائتمنوا عليه، وأودع سبحانه فيه ما في قبضته وقد أخبرنا انّ في قبضة يمينه السعداء وفي الأخرى الأشقياء، وكلتا يَدَي ربُّنا[٥] يمين مباركة وجمع فيه الأضداد بحكم المجاورة، وأنشأه على الحركة المستقيمة. ووقع ذلك في دولة السنبلة، وجعله ذا جهات ستّ: الفوق والتحت واليمين والشمال وأمام والخَلف، ثمّ صوّره وعدّله، ثمّ نفخ فيه من روحه المضاف [اليه][٦]، فحدث فيه عن هذا النفخ بسبب سَرَيانه في أجزائه أركان الأخلاط [التي هي «الصفراء»][٧] وكانت الصفراء عن الركن الناري الذي أنشأه منه، حيث قال: ﴿مِنْ صَلْصالٍ كَالفَخّار﴾[٨] و «السوداء» عن الركن الترابي، قال تعالى: ﴿خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ﴾[٩] والدم من الركن الهوائيّ، وهو قوله: ﴿مِنْ حَمَأٍ[١٠] مسنونٍ﴾[١١]

١. للإنسان: الإنسان د.
٢. النحل: ٤٠.
٣. بحار، ج٥٧، ص٢٤٣ وفيه: «ان الله خلق... وصوّر آدم بيده».
٤. ص: ٧٥
٥. ربّنا: ربّي الفتوحات.
٦. اليه (الفتوحات): ـ جميع النسخ.
٧. التي هي الصفراء (الفتوحات): ـ جميع النسخ.
٨. الرحمن: ١٤.
٩. آل عمران: ٥٩.
١٠. حمأ: ـ الفتوحات.

و «البلغم» من الركن المائي الذي عجّنه، فصار طيناً؛ ثمّ أحدث فيه القوة الجاذبة التي بها يجذب الحيوان الأغذية؛ ثمّ القوة الماسكة التي تمسك ما يتعدى به [الحيوان] [١]؛ ثمّ القوة الهاضمة التي بها يهضم الغذاء؛ ثمّ القوة الدافعة التي بها يدفع العضلات عن نفسه من عرق وبخار ورياح وبراز وغير ذلك؛ وأمّا تقسيم الدم [في] [٢] العروق من الكبد فبالقوة الدافعة عند قوم، والأصحّ انّه بالقوة الجاذبة؛ ثمّ أحدث الله فيه القوّة الغاذية والمُنمية والحاسيّة والخياليّة والوهميّة والحافظة والذاكرة. وهذه كلّها في الإنسان بما هو حيوانٌ، غير انّ هذه القوى الأربعة، أي الخيال والوهم والحفظ والذكر في الإنسان اقوى منها في سائر الحيوان، وخصّ الإنسان بالقوة المصوِّرة والمفكِّرة والعاقلة، وجعل هذه القوى آلات للنفس الناطقة، لتصل بذلك الى جميع منافعها المحسوسة والمعقولة؛ ثمّ أنشأه خَلقاً آخر وهو الإنسانيّة، فجعله درّاكا بهذه القوى حيّاً عالماً قادراً مريداً متكلّماً سميعاً بصيراً على حد معلوم ﴿ فَتَبارَكَ اللهُ اَحْسَنُ الخالِقينَ ﴾.

ثمّ انّ الله جلّ جلاله أنشأ الجسوم الإنسانية على أربعة أنواع لئلا يتوهّم انّ القدرة الإلهيّة قاصرة عن إيجادها على أنحاء مختلفة، أو انّ الحقائق لا تعطى أن تكون هذه النشأة إلّا عن سبب واحد بل لها أن تعطى من أنفسها أكثر من ذلك، ومع ذلك التنوع انطلق هذا الاسم على الكلّ بالحدّ والحقيقة، ليعلم انّ الله بكل شيء عليم وانّه على كلّ شيء قدير. وقد جمع هذه الأنواع الأربعة في آية من القرآن الكريم: ﴿ يا اَيُّها النّاسُ اِنّا خلَقناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ واُنْثى ﴾ [٣] فخلق آدم، ثمّ خلق من الذكر الذي هو آدم زوجَها حوّاء، وخلق من الأنثى عيسى، وخلق من مجموع الذر والأنثى سائر الذرية، فهذه الآية من «جوامع الكلم» فالنوع الأوّل جسم آدم

---

١١. الحجر: ٢٦ و ٢٨ و ٣٣.

١. الحيوان (الفتوحات): ـ جميع النسخ.

٢. في (الفتوحات): الى جميع النسخ.

٣. الحجرات: ١٣.

ـ عليه السّلام ـ؛ ولمّا تمّ جسم آدم خلق النوع الثاني منه لما قد سبق علمه سبحانه أن يبق هذا النوع بطريق التوالد والتناسل، ولم يكن في آدم شهوة نكاح، وكان هو سبحانه قد أفرز من طينة آدم بقايا أحدثها[1] من مجموع الطينة، فخلق منها النخلة فقال النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ لأجل ذلك: «اكْرِموا عمَّتَكم النخلة فانّها مِنْ بقيّة آدم»[2] والبقية الأخرى من الضلع القصيري من الجنبة اليسرى. ولمّا لم يكن في الوجود خلاً عمّر الله الموضع الذي افرزت منه[3] تلك الطينة بالهواء، وسرت الشهوة في جميع أجزائه للطافة الهواء ونفوذها في خُلَل الأعضاء فحنّ آدم اليها حنينه الى نفسه وجزئه، وحنّت[4] اليه لأنّه موطنها الذي نشأت منه، فحبُّ حوّا حبُّ الوطن، وحبُّ آدم حبُّ نفسه. ولذلك يظهر حبّ الرجل للمرأة إذ كانت نفسه ويخفى حبّ المرأة لما أعطيتْ الصفة المعبّر عنها بـ«الحياء» وفي العلل[5] عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: «انّ المرأة خُلقتْ من الرجل وانّما همّتها في الرجال فاحبسوا نساءكم، وانّ الرجل خلق من الأرض فانّما همته في الأرض». ثمّ صوّر سبحانه في تلك الطينة[6] المفروزة جميع ما صوّره في آدم، فلمّا أقام صورتها وسوّاها وعدّلها نفخ فيها من روحه، فقامت حيّة ناطقة أنثى، ليجعلها[7] محلاً للزراعة والإنبات الذي هو التناسل، فسكن اليها وسكنتْ اليه، قال تعالى: ﴿هُنَّ

---

١. احدثها: أخذ بها د.

٢. بحار، ج٥٧، ص١٨١ وفيه: «أكرموا عمّتكم النخلة».

٣. افرزت منه: خرجت منه حوّاء (الفتوحات).

٤. حنّت اليه (الفتوحات): حنّت الطينة اليه جميع النسخ.

٥. علل الشرائع، ج٢، ص٤٩٨ باب ٢٥٤؛ بحار، ج٢٥٤؛ ج١٠٠، ص٦٦ وفيه «فاحبّوا نسائكم» بدل «فاحبسوا نسائكم» مع انّه نقل عن العلل أيضاً.

٦. تلك الطينة: ذلك الضلع (الفتوحات).

٧. ليجعلها: فجعلها د.

لِباسٌ لكُمْ وأنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ﴾[١] ولما تغشاها وألق الماء في الرحم ودار بتلك النطفة دم الحيض الذي كتبه الله على النساء كوّن الله الجسم الثالث وهو جسم البنين على غير ما كوّن جسم آدم وحوّاء، فهذا هو النوع الثالث فتولاّه الله النشأ في الأرحام حالاً بعد حال بالانتقال من ماء الى نطفة، الى علقة، الى مضغة، الى عظْم، ثمّ كسى العظم لحماً. فلمّا أتمّ نشأته الحيوانية أنشأه خَلقاً آخر، فنفخ فيه الروح ولمّا زعم أرباب الطبيعة انّ ماء المرأة لايتكوّن منه شيء لفقدان القوة العاقدة فيه[٢] ردّ الله عليهم، فكوّن جسم عيسى ـ عليه السّلام ـ تكويناً آخر غير هذه الثلاثة، وإن كان تدبيره في الرحم تدبير أجسام سائر[٣] النبيّين سواء كان من ماء المرأة أو كان عن نفخ بغير ماء، فعلى كلّ وجه هو جسم رابع. وقد ورد انّه ـ عليه السّلام ـ[٤] لم يلبث لبث البنين، لأنّه أسرع اليه التكوين لِما أراد الله أن يجعله آيةً للعالمين.

تذنيب: وللمشايخ العرفاء طريقة غريبة في بقيّة طينة آدم ـ عليه السّلام ـ لا بأس بذكرها: قال أعرفهم ـ وهو الشيخ العربي[٥] ـ ما ملخّصه: اعلم، انّ الله لمّا خلق آدم الذي هو أوّل جسم إنساني وجعله أصلاً لوجود الأجسام الإنسانيّة وفضلتْ من خميرة طينته[٦] بقيةٌ، فخلق منها النخلة، فهي أخت لآدم ـ عليه السّلام ـ وعمّة لنا وسماّها الشرع «عمّة» و شبّهها بالمؤمن، ولها أسرار عجيبة

---

١. البقرة: ١٨٧.

٢. لفقدان .. فيه: ـ الفتوحات. والعاقدة: العاقرة ر، العامرة وتسمية العمّة في قوله صلّى الله عليه وآله: «أكرموا عمّتكم النخلة» والتشبيه بالمؤمن في قوله صلّى الله عليه وآله: «المؤمن كالجمل الأنف إن قيد انقاد». منه.

٣. سائر: ـ الفتوحات.

٤. ورد انه عليه السّلام: وعلى ما قيل لفتوحات .

٥. الفتوحات، ج ١، ص١٢٦.

٦. طنته: طينة د.

وفضل من الطينة[١] بعد خلق النخلة قدر السمسمة في الخفاء، فمدّ الله في تلك الفضلة أرضاً واسعة الفضاء. إذا جعل العرش وما حواه والكرسيّ والأرضون وما تحت الثرى والجنات كلّها والنار بطبقاتها في هذه الأرض الممدودة، كأنّ الجميع بالنسبة اليها كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض، وفيها من العجائب والغرائب ما لا يُقدر قدره، وفي كلّ نَفَس يخلق الله فيها عوالم يسبّحون الليل والنهار لا يفترون، وخلق الله من جملة عوالمها عالماً على صورنا، إذا أبصرهم العارف شاهد نفسه فيها. وقد أشار الى [مثل][٢] ذلك عبدالله بن العبّاس فيما روي عنه في حديث الكعبة: «انّ في كلّ أرض من السبع الأرضين خَلقاً مثلنا حتّى انّ فيهم ابن عباس مثلي»[٣] وصدقت هذه الرواية عند أهل الكشف قيل[٤]: دخلت فيها يوماً مجلساً يسمّى مجلس الرحمة لم أر مجلساً أعجب منه. فبينا أنا إذ ظهر لي تجلٍّ إلهي لم يأخذني عنّي، بل أبقاني معي؛ وهذا من خاصيّة هذه الأرض فانّ التجليات الواردة على العارفين في هذه النشأة الدنياوية في هذه الهياكل تأخذهم عنهم وتُفنيهم عن شهودهم من الأنبياء والأولياء وغيرهم، وفيها من البساتين والجنّات والحيوان والمعادن لا ما يعلمه إلاّ الله، وكلّ ما فيها حيّ ناطق كحياة كلّ حيّ ناطق. وليست تقبل هذه الأرض شيئاً من الأجسام الطبيعية البشرية سوى عالمها أو عالم الأرواح منّا بالخاصية، واذا دخلها العارفون يدخلونها بأرواحهم لا بأجسادهم، فيتركون هياكلهم في أرض الدنيا. وفي تلك الأرض صور عجيبة بديعة قائمون على أفواه السَّكَك المشرّفة على هذا العالم الذي نحن فيه، فإذا أراد واحد منّا الدخول في تلك الأرض بشرط المعرفة والتجرّد عن هيكله وجد تلك الصور على افواه السكك قائمين نصبهم الله سبحانه لذلك الشغل، فيبادر واحد

---

١. الطينة: طينة د.
٢. مثل (الفتوحات): ـ جميع النسخ.
٣. بحار، ج ٥٤، ص٣٥٢ نقلاً عن الفتوحات ايضاً.
٤. قيل: أخبر بعض العارفين ... قال دخلت (الفتوحات).

منهم الى هذا الداخل فيخلع عليه حُلّةً على قدر مقامه ويأخذه بيده، ويجول به في تلك الأرض ويتبوّأ منها حيث يشاء، ولا يمرّ على حجر[١] ولا مدر ولا شيء ويريد أن يكلّمه إلاّ كلّمه كما يكلّم الرجل صاحبه، ولهم لغات مختلفة لكن تعطي هذه الأرض بالخاصية لكلّ من دخلها الفهم بجميع ما فيها من الألسنة. فإذا قضى ذلك الواحد وطره وأراد الرجوع الى موضعه مشى معه رفيقة من الصور الموكّلة الى أن يوصله الى الموضع الذي دخل منه فيوادعه ويخلع عنه تلك الحلّة التي كساه وينصرف عنه، وقد حصل علوماً جمّة وزاد في علمه بالله ما لم يكن عنده.

قال بعض العارفين[٢]: لمّا دخلت هذه الأرض رأيت فيها أرضاً كلها مسكٌ عَطِرٌ لو شمّه أحد منّا في هذه الدنيا لهلك لقوّة رائحته. ودخلت في هذه الأرض أرضاً من الذهب الأحمر الليّن فيها أشجارٌ كلّها ذهب وثمرها ذهب، تقصر فاكهة الجنة عنها فكيف فاكهة الدنيا، والجسم والصورة والشكل ذهب، والصورة كالثمرة، وفي الفاكهة من النقش البديع والزينة الحسنة ما لا يتوهمّه النفوس. ورأيت من كبر الثمرة بحيث لو جعلت الثمرة ما بين السماء والأرض لحجب أهل الأرض عن رؤية السماء، ولو جعلت على الأرض لفضلت عليها أضعافاً. وإذا قبض عليها الذي يريد أكلها بهذه اليد المعهودة عمّها لقبضته، لكونها ألطف من الهواء. ولمّا شاهدها ذو النون المصري نطق بما حكي عنه من جواز دخول الكبير في الصغير من غير أن يصغر الكبير أو يكبر الصغير، فالعظم في التفّاحة باق، والقبض عليها مع الإحاطة متحقّق، والكيفية مشهودة مجهولة لايعلمها إلاّ الله. ثمّ انّ اليوم الواحد الزماني عندنا هو عدة سنين عندهم. وأزمنة تلك الأرض مختلفة.وفيها أرض من فضّة بيضاء في الصورة ذات أشجار وأنهار وأثمار كلّها فضّة، وكذلك أجسام أهلها، وكذلك كلّ أرض كالذهب والكافور والزعفران وغير ذلك شجرها وثمرها

---

١. على حجر: بحجر الفتوحات.

٢. الفتوحات، ج١، ص١٢٧ ـ ١٣١ وفيه: «قال لي بعض العارفين: لمّا دخلتُ ...» مع تصرف من الشارح بالتلخيص.

وأنهارها وبحارها وخلقها من جنسها، فإذا تُنووِلَتْ وأُكِلتْ وجد فيها من الطعم والرائحة والنعمة مثل سائر المأكولات، غير انّ هذه اللذة لا توصف ولا تحكى. ومن عجائب مأكولاتها انّ[١] أيّ شيء اكلتَ منها إذا قطعتَ من الثمرة قطعة نبتتْ في [زمان][٢] قطعك إيّاها مكانها ما سدّ تلك الثُّلمة، وكذا إذا قطفتَ[٣] بيدك ثمرة تتكوّن من ساعتها مثلها بحيث لا يشعر بها إلاّ الفطن، وإذا نظرت الى نسائها ترى نساء الجنة بالنسبة الهنّ كنسائنا بالنسبة الى نساء الجنّة، وأمّا مجامعتهنّ فلا تشبه لذّتُها لذّةً؛ وأمّا أبنيتهم، فمنها ما يحدث عن هممهم[٤]، ومنها ما يحدث كما تُبنى عندنا؛ وبحارها لايمتزج[٥] بعضها ببعض، فبحر الذهب تصطفق أمواجه بحر الحديد ولا يدخل من واحد في آخر شيء، وماؤهم ألطف من الهواء في الحركة والسيلان، وخلقها ينبتون فيها كسائر النباتات من غير تناسل؛ وأمّا مراكبهم، فتعظم وتصغر بحسب ما يريده[٦] الراكب، وسرعة مشيهم في البرّ والبحر أسرع من إدراك البصر للمبصَر، وإذا سافروا في البحر وغرقوا لا يعدوا عليهم الماء بل يمشون فيه كدوابّه. ومن أعجب ما فيها إدراك الألوان في الأجسام الشفّافة كالهواء. وعندهم ظلمة ونور من غير شمس، وبتعاقبها[٧] يعرفون الزمان، ولكن ظلمتهم لا يحجب البصر عن الإدراك. وكلّ حديث وآية وردت عندنا ممّا صرفها العقل عن ظاهرها وجدناها على ظاهرها في هذه الأرض، وكلّ جسد يتشكل فيه الروحاني من مَلَك وجنّ وكلّ صورة يرى الإنسان فيها نفسه في منامه فمن أجساد الأرض. ولهم

١. مأكولاتها ان: مطعوماتها انّه (الفتوحات).

٢. زمان (الفتوحات): – جميع النسخ.

٣. قطفت: تقطف (الفتوحات) قطعت م ر د.

٤. هممهم: همّهم (الفتوحات).

٥. لايمتزج: لا يمزج د م.

٦. يريده: يريد د.

٧. بتعاقبها: بتعاقبها م د.

رقائق ممتدّة الى جميع العالم، وعلى كلّ رقيقة أمين، فإذا عاين الأمين روحاً من الأرواح قد استعدّ لصورة من هذه الصور التي بيده كساه إيّاها[١] كصورة دحية لجبرئيل ـ عليه السّلام ـ وسبب ذلك انّ هذه الأرض مدّها الحق تعالى في البرَزخ، وعيّن منها موضعاً لهذه الأجساد التي تلبسها الروحانيات وتنتقل اليها النفوس عند النوم، وبعد الموت؛ ومن هذه الأرض طرف يدخل في الجنة تسمّى «السّوق» مثال ذلك انّ الإنسان إذا نظر الى السراج أو الشمس أو القمر ثمّ حال بأهداب أجفانه بين الناظر والجسم المستنير يبصر من ذلك الجسم الى عينيه شبه الخطوط من النور، فإذا رفع تلك الأهداب قليلاً قليلاً ترى تلك الخطوط الممتدة تنقبض الى الجسم المستنير، فذلك الجسم مثال للموضع المعيّن من هذه الأرض لتلك الصور، والناظر مثل العالم، وامتداد تلك الخطوط كصور الأجساد التي تنتقل اليها في النوم وبعد الموت؛ وسوق الجنة وقصدك الى رؤية تلك الخطوط من إرسال الأهداب مثال الاستعداد، وانبعاثها بمنزلة انبعاث الصور عند الاستعداد، وانقباض الخطوط مثال رجوع الصور الى تلك الأرض عند زوال الاستعداد، وليس بعد هذا البيان بيان» ـ انتهى ملخّصاً.

أقول: فقد ورد في أخبار الأئمة ـ عليهم السّلام ـ ما يعاضد ذلك: فمنها، ما روي عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام[٢] ـ انّه قال: انّ الله خلق[٣] هذا النطاق من زبر جدة خضراء. فقيل: وما النطاق؟ قال: الحجاب، ولله خلف ذلك سبعون ألف عالم أكبر من الجنّ والإنس، والكل يدينون بحبّنا ويلعنون فلاناً وفلاناً؛ ومنها، عن جابر بن عبدالله عن أبي جعفر[٤] ـ عليه السّلام ـ انّه قال: انّ من وراء شمسكم هذه أربعين

---

١. بيده كساه إيّاها: بيدها كساها إيّاه س.
٢. بصائر الدرجات الكبرى، ج١٠، باب ١٤، حديث ٧، ص٥١٢ والرواية فيه عن أبي الحسن(ع) ومع اختلاف يسير.
٣. خلق: خلف (بحار، ج٥٤، ص٣٣٠).
٤. بصائر، ص٥١٠ و٥١٣ مع اختلاف يسير في اللفظ.

شمساً من الشمس الى الشمس أربعين عاماً، فيها خلق لا يعلمون انّ الله خلق آدم ولا إبليس، وقد أُلهِموا في كلّ الأوقات حبّنا وبغض أعدائنا؛ ومنها، عن ابن عباس، عن أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ انّه قال: «انّ من وراء هذه الآفاق عالَماً لا يصل اليه أحد غيري، وأنا[1] لمحيط بما وراءه، وعلمي به كعلمي بدنياكم هذه، وأنا الحفيظ الشهيد عليها، ولو أردت أن أجوب الدنيا بأسرها والسماوات السبع والأرضين في أقلّ من طرفة عين لَفَعلتُ، لما عندي من الأسم الاعظم، وأنا الآية العظمى والمعجز الباهر». وعن ابن عبّاس[2] في تفسير قوله تعالى: ﴿رَبِّ العَالَمين﴾ قال: انّ الله خلق ثلاثمائة عالم، وبضعة عشر عالماً، كل عالم بينهم يزيدون على ثلاثمائة وثلاثة عشر عالم مثل آدم وما ولد آدم، وذلك معنى قوله[3]: ﴿رَبِّ العَالَمين﴾؛ ومنها، عن الصادق ـ عليه السّلام ـ انّه قال[4]: انّ لله مدينتين: إحديهما بالمشرق والأخرى بالمغرب، يقال لهما جابلصا و جابلقا، طول مدينة منها إثنى عشر ألف فرسخ، في كل فرسخ باب يدخلون في كل يوم من كل باب سبعين ألفاً[5]؛ ويخرج منها مثل ذلك ولا يعودون الى يوم القيامة، لايعلمون انّ الله خلق آدم ولا إبليس ولا شمساً ولا قمراً، هم والله أطوع لنا منكم، يأتوننا بالفاكهة في غير أوانها موكّلين بلعنة فرعون وهامان وقارون[6].

---

١. مشارق أنوار اليقين للحافظ رجب البرسي، ص٤٣ مع اختلاف يسير.

٢. بحار، ج٥٤، ص٣٢٢ نقلاً عن تفسير علي بن ابراهيم القمي مع اختلاف في اللفظ.

٣. قوله: + إلّا أن يشاء الله (بحار).

٤. مشارق أنوار اليقين، ص٤٢.

٥. نصب قوله سبعين الفاً على الحالية من فاعل يدخلون وأبهم الفاعل لمصلحة. منه.

٦. المراد بفرعون، الأوّل لأنّه ادّعىٰ ما ليس له، وهامان هو الثاني لأنّه بنىٰ صرح الدار خلافاً لفرعون وكان وزيره ومشيره في كل أمر وقارون هو الثالث لما جمع من أموال المسلمين وتعدّى فيها بما هو مشهور في الأخبار. منه.

المقام الثالث
في ذكر اليدين في خلق آدم

وقد ذكر المصنّف ـ رضي الله عنه ـ في هذا[١] الباب حديثين.

الحديث الأوّل
[في معان «اليد»]

بإسناده عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر ـ عليه السّلام ـ فقلتُ: قول الله عزّ وجلّ: ﴿ يا إبليسُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقتُ بِيَدَيَّ ﴾ فقال: اليد في كلام العرب القوّة والنعمة، قال تعالى: ﴿واذْكُرْ عَبْدَنا داود ذا الأَيد اِنَّه اَوّاب﴾ وقال: ﴿ وَالسَّماءَ بَنَيْنَاها بأَيْدٍ ﴾ أي بقوّة، وقال: ﴿ وأَيَّدَهُم بِروحٍ منه ﴾ أي قوّاهم، ويقال لفلان: «عندي أياد كثيرة» أي فواضلٍ وإحسان، و «له عندي يد بيضاء» أي نعمة.

الحديث الثّاني
[في تفسير قوله تعالىٰ: خلقتُ بيدَيَّ]

بإسناده عن محمّد بن عبيد، قال: سألتُ الرضا ـ عليه السّلام ـ عن قول الله عزّ وجلّ لإبليس: ﴿ ما مَنَعَك اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ قال: يعني بقدرتي وقوّتي.

شرح: بالحريّ أن نتكلم هاهنا في أطرافٍ: أحدها في مباحث لفظية، والثاني

---

١. هذا: هذين د.

في معان تفسيرية، والثالث في تحقيقات علمية.

الطرف الأوّل: انّ ها هنا إشكالاً عويصاً لم أطّلعْ لأحدٍ ذكر عنه مَحيصاً[1] وهو انّه ـ عليه السّلام ـ استشهد لكون «اليد» بمعنى القوّة بثلاث آيات ذكر في اثنتين منها لفظ «الأيد» وهو مهموز الفاء، وفي الثالثة التأييد بمعنى التقوية، وهو أيضاً من الأيد المهموز، و «اليد» لفيف مفروق لأنّ أصله «يَدَيٌ» وأين هذا من ذلك، لكن استشهاده ـ عليه السّلام ـ بالأيادي الكثيرة. و «عندي يد بيضاء» لكون اليد بمعنى النعمة واضح لا مرية فيه إذ «الأيادي» جمع «الأيدي» وهو جمع «اليد». ويمكن التفصّي من الإشكال بوجوه:

الأوّل، انّ ذلك بناء على الاشتقاق الكبير فيكفي في الاستناد مجانسة مواد الكلمات، ويوجد بين المشتقات معنى جامع لها حاصر لشتاتها وهو القوة، وبالجملة لا يكون كلمة مركبة من الياء والدال المهملة مع واحد من حروف العلة والهمزة إلاّ ويدلّ على القوة والقدرة، فمنه «الأيد» للصلب والقوة ومنه «الوأد» للصوت الشديد ومنه «الدأو» و «الدأي» للمراوغة وفِقَر الكاهل والظهر وهما محل القوّة، ومنه «الدواء» لما يداوى به فيتقوى على دفع المرض، ومنه «الأداة» التي يقوى به على الفعل، ومنه «اليد» لمحل ظهور القوّة والقدرة؛

الثاني، انّ ذلك مبنيّ على انّ أصل «الأيد» هو «يَدَيٌ» كما انّ أصل «الاسم» هو «السِّمْو» على المذهب المنصور فقُلِب قلب مكان وقلب إعلال؛

الثالث، انّ عندهم علم الحروف وأسرار الكلمات، بل هم الواضع لها، وهم يعرفون ألسِنة الحيوانات فضلاً عن هذه اللغات، فلهم أن يستشهدوا لما شاؤوا، وليس لغيرهم ذلك.

الطرف الثاني: اعلم انّ في الحديث الأوّل نحواً من التَّورِية، إذ لم يصرّح الإمام ـ عليه السّلام ـ بانّ «اليد» في الآية بمعنى القوة أو النعمة، بل قال «اليد» في كلام

---

١. محيصاً: مختصّاً م د ر.

العرب يجيئ بهذه المعاني، وفرق ما بين المعنيين، لكنّ الخبر الثاني صريح في هذا التفسير، حيث قال ـ عليه السّلام ـ: أي بقدرتي وقوّتي. وتحقيق ذلك على ما عرفت آنفاً في القواعد الكليّة انّ الأسماء الإلهيّة قد تنزّلتْ حسب تنزُّل الحقائق، فـ«اليد» عبارة عمّا يتأتّى به الشيء من فاعله. فالذات الإلهية مع انّها فاعلة بذاتها لكن تأتّي الفعل منها هي صفة القدرة فيصحّ من هذه الجهة إطلاق «اليد» بعين ما تتصحّح به صفة القدرة. فاليد في العالم الإلهي هي صفة القدرة، وفي عالم الأسماء الإلهية هو الاسم «القادر» وفي العالم العقلي هو «النور» المعبّر عنه بنور نبيّنا ووصيّه ـ صلوات الله عليهما وآلهما ـ وفي العالم الربوبي والمرتبة النفسية هو الإنسان النوري المعبّر عنه بقول الأئمة الطاهرة: «نحن يد الله» المبسوطة على عباده بالرأفة والرحمة؛ وفي العالم الجسماني هي الطبيعة الفاعلة بإرادة الله وأمره؛ وفي العالم الإنساني هو النبيّ والوصيّ. وأمّا التعبير بـ«اليدين» فلأنّ صفات الله على قسمين: أحدهما صفة الجمال المبسوطة بالرحمة واللطف، والآخر صفة الجلال المبسوطة بالقهر والغضب، ومنهما خلق الماء العَذْب والأُجاج وخُلِطا ومُزِجا، ثمّ خلق منهما الإنسان، ومن ذلك خصّ آدم من بين الموجودات بخلق اليدَيْن. ثمّ انّ المصنّف ـ رضي الله عنه ـ ذكر وجهاً آخر لتفسير الآية حيث قال بعد ذكر الخبرين بهذه العبارة.

قال مصنّف هذا الكتاب: سمعتُ بعض مشايخ الشيعة بنيسابور يذكر في هذه الآية انّ الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ كانوا يقفون على قوله: ﴿ما مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لما خَلَقتُ﴾ ثمّ يبتدؤون بقوله عزّ وجلّ: ﴿بِيَدَيّ استكبَرتَ اَمْ كنتَ من العالين﴾ قال: وهذا مثل قول القائل: «بسيفي تقاتلني وبرُمحي تطاعنني» كأنّه يقول عزّ وجلّ: «بنعمتي قويتَ على الاستكبار والعصيان» ـ انتهى.

أقول: على هذا يكون الاستفهام في قوله: «بيديّ» مقدّراً ويكون الهمزة في «استكبرتَ» ساقطة في الوصل على خلاف القراءة المشهورة كما لايخفى.

الطرف الثالث: قال بعض العرفاء[١]: انّ قرينة الحال تدل على مباشرة خلقه بيدَيه على جهة التشريف الإلهي بحسب ما يليق بجلاله. فلذلك سمّاه «بشراً» إذ «اليد» بمعنى القدرة لا شرف فيها، و «اليد» بمعنى النعمة كذلك. فانّها عمّت جميع الموجودات فلا بدّ لقوله: «بيديّ» من أمر معقول له خصوصية هي المفهوم من لسان العرب الذي نزل القرآن بلغتهم. فإذا قال صاحب اللّسان: «فعل هذا بيده» يفهم منه رفع الوسائط. فكانت نسبة آدم في الجسوم الإنسانية نسبة العقل الأول. ولمّا كانت الأجسام مركّبة طلبت اليَدَيْن لوجود التركيب، ولم يذكر ذلك في العقل لكونه غير مركّب. فاتّفقا[٢] في رفع الوسائط، وليس بعد ذلك في التكوين مع ذكر اليَدين إلاّ أمرٌ من أجله يسمّى بشراً وسَرَتْ هذه الفضيلة[٣] والشرف في البنين، فلم يوجد منهم إلاّ عن مباشرة. وبالجملة، «لمّا جمع له في خلقه بين يدَيْه علمنا انّه قد أعطاه صفة الكمال فخلقه كاملاً جامعاً ولهذا قَبِل ظهور الأسماء كلّها، فهو مجموع العالم من حيث حقائقه، إذ العالم ليس إلاّ مظهر تفاصيل الأسماء، فهو عالم مستقلّ والعالم تفصيله، وهو الكتاب الجامع، وهو للعالم كالروح من الجسد. فبالمجموع يكون العالم هو الإنسان الكبير»[٤] ـ إنتهىٰ.

أقول[٥]: فعلى هذا التنظير[٦]، أي كون الإنسان نظير العقل، وكونه آخر المولّدات

---

١. وهو محيي الدين في الفتوحات المكيّة، ج٢، ص٧٠، السؤال ٤٤ مع تصرف بالتلخيص.

٢. فاتّفقا: فاجتمعا (الفتوحات).

٣. الفضيلة: الحقيقة (الفتوحات).

٤. الفتوحات، ج٢، ص٦٧، ملخّصاً.

٥. اقول: ـم د ر.

٦. من هنا الى آخر «الطرف» اقتباس من كلام محيي الدين في الفتوحات ج١، ص١٢٥: «فهو نظير العقل الأول وبه ارتبط، لأنّ الوجود دائرة، فكان ابتداء الدائرة وجود العقل الأوّل ←

ارتبط الوجود أوّله بآخره، فكان ابتداء الدائرة وجود العقل الأوّل الذي ورد انّه أوّل الصوادر، وانتهى الدور الى الإنسان، فكملت الدائرة، واتّصل الإنسان بالعقل كاتصال آخر الدائرة بأوّلها، وجميع الخلق من أجناس العالم بين طَرَفي الدائرة؛ ولمّا كانت الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط يخرج على السواء كذلك نسبة الحق الى جميع الموجودات سواسيّة، وكل الأشياء ناظرة اليه نظر أجزاء المحيط الى المركز؛ وأقام سبحانه تلك الصورة الإنسانية بالحركة المستقيمة لقبّة السماوات كالعمد الذي للخيمة، فهو تعالى ﴿يُمْسِكُ السَّمٰوٰاتِ والأرضَ أنْ تَزُولا﴾[1] ولكن بواسطة الإنسان؛ فإذا انتقلت هذه الصورة من النشأة الدنيوية انشقّت السماء، فهي يومئذ واهية، وسيّرت الجبال فكانت سراباً، ومارت الأرض موراً. وإذا انتقلت العمارة الى الدار الآخرة بانتقال النشأة الإنسانية جَزَمْنا بأنّها العين المقصودة لله من العالم، وانّها الخليفة ومحل ظهور الأسماء الإلهيّة مع صغر الحجم وحقر الجثّة. وانّما قال تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمٰوٰاتِ والأرْضِ أكْبَرُ مِنْ خَلْقِ﴾[2] الإنسان لكونه متولِّداً منهما، فهما له كالأبوين، فرفع الله لذلك قدرهما.

← الذي ورد في الخبر انّه «أوّل ما خلق الله العقل» وانتهى الخلق الى الجنس الإنساني، فكملت الدائرة واتصل الانسان بالعقل كما يتّصل آخر الدائرة بأوّلها ...».

١. فاطر: ٤١.

٢. غافر: ٥٧.

الباب الرّابع عشر

باب تفسير قول الله عزّ وجلّ:

﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ ﴾[1]

ذكر المصنّف ـ رضي الله عنه ـ في هذا الباب ثلاثة أخبار.

الحديث الأوّل

[في تفسير «الساق» في قوله تعالى: ﴿ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ﴾]

بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن أبي الحسن ـ عليه السّلام ـ في قوله عزّ وجلّ: ﴿ يوم يكشف عن ساق ﴾ قال: حجاب من نور يكشف فيقع المؤمنون سجّداً وتُدمَج أصلاب المنافقين فلا يستطيعون السجود.

شرح: قد شاع[2] التعبير بـ«السّاق» إذا أرادوا شدة الأمر والإخبار عن هَوْلِه، فالمفسّرون قالوا في الآية: ﴿ يومَ يُكشَفُ عَن ساقٍ ﴾ أي عن شدة، وقيل[3]: أي

---

١. القلم: ٤٢.

٢. قد شاع: ـ م د ر.

٣. في هذا المعنى راجع: بحار، ج٣٦، ص١٧٣.

عن الأُمور التي خفيتْ على أكثر الناس. و «تدمج» إمّا من باب نصر ينصر أو بتشديد الدّال من الافتعال، يقال دمج دموجاً وادّمج: أي استحكم.

الحديث الثّاني

[مثل الحديث السابق]

بإسناده عن محمّد بن عليّ الحلبيّ، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ في قوله عزّ وجلّ: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ﴾ قال: تبارك الجبار، ثمّ أشار الى ساقه فكشف عنها الإزار. قال: ويُدْعَونَ الى السجود فلا يستطيعون؛ قال: أفحم القوم ودخلتهم الهيبة، وشَخَصت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر شاخصة أبصارهم تَرهقهم ذلّة وكانوا يدعون الى السجود وهم سالمون.

شرح: «البركة» محرّكة: النماء والزياد والسعادة، و «بارك الله عليك» أي أدام لك ما أعطاه من الكرامة والتشريف، و «تبارك الله» أي تنزّه وتقدّس، وقيل: تبارك الله أي ثبت الخير عنده وفي خزائنه وقيل: أي علا، وقيل: تعظّم واتّسعت رحمته وكثرت نعمته، وقيل: و «تبارك» بمعنى: «بارك» إلاّ انّ الثاني يتعدّىٰ بخلاف الأوّل، وقيل: لا يجيئ من تبارك فعل مضارع.

وقال المصنّف: قوله ـ عليه السّلام ـ: «تبارك الجبّار» **وأشار الى ساقه فكشف عنها الإزار، يعني به تبارك الجبار أن يوصف بالساق الذي هذا صفته»** ـ انتهى.

و «أفحم» على صيغة المجهول، قال في القاموس: «أُفْحِمَ بالضم، أي بكى حتّى انقطع نفسه. ويحتمل أن يكون من «أَفْحَمْتَه»: إذا أسكتَّه في خصومه، والمعنى: سكتوا ولم يتكلّموا بشيء. و «شخصت الأبصار» أي أبصارهم، يعني: فتحوا أعينهم بحيث لا يطرف. و «الحنجرة» الحلقوم. و «بلوغ القلوب الحناجر» كناية

عن شدة حالهم بحيث صاروا في حالة كأنّه يخرج أرواحهم من الأبدان. و «رَهِقَه» كفرح: غشيه، أو لحقه، أو دنا منه، سواء أخذه أو لم يأخذه. و «قد كانوا يُدْعَون الى السجود» أي كانوا في دار الدنيا يدعون الى السجود والانقياد، وهم فيها سالمون عن الموانع، فكانو لايطيعون فعُوقِبُوا حين كشف الساق في الآخرة، فيدعون الى السجود، فلا يستطيعون ولا يطيقون بأن استحكم أصلابهم فلذلك دخلتهم الهيبة والشدّة ولحقتهم الذلّة.

الحديث الثّالث

[مثل الحديث السابق]

بإسناده عن عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: «سألتُه عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ يَومَ يُكشَفُ عَنْ ساقٍ ﴾ قال: كشف إزاره عن ساقه ويَدُه الأخرىٰ على رأسه، فقال: «سبحانَ ربِّي الأعلىٰ».

شرح: كتب المصنّف ـ رضي الله عنه ـ في ذيل هذا الخبر هكذا:

قال مصنّف هذا الكتاب: معنى قوله: «سبحان ربّي الأعلى» تنزيه الله عزّ وجلّ أن يكون لله ساق. انتهى.

أقول: من المستبين عند من ارتاضت نفسه بالرياضيات العقلية انّه لم يحمل «الساق» في الأخبار الثلاثة على الشدة أو على المجاز والاستعارة، بل الظاهر منها انّ «الساق» على حقيقتها، لكن لا بمعنى ما يوجد في الإنسان وهي التي من القدم الى الرَّكبة، بل على معنى أشرف وأعلى، وإن أشركتا في هذا القدر، وهو ما يقوم به الشيء، وكما انّ قيام الإنسان يكون على الساق كذلك جعل الله قيام العالم الّذي هو الإنسان الكبير على شيء هو ساقٌ بالنسبة اليه على الحقيقة من دون مجاز واستعارة، كما حقّقنا لك في القواعد السالفة، وامّا انّه أيّة حقيقة من الحقائق فاعلم،

انّه قد ذكر في الخبر الأوّل انّه «حجاب من نور» وفي الخبرين الآخرَيْن[١] كشف الإمام عليه السّلام عن ساقه مع تنزيهٍ لله تعالى. والذي أفْهمُ منه انّ هذا الحجاب النوري المعبر عنه بـ«الساق» للعالم الكبير هو نور تابعية الإمام وإطاعته، لأنّ من البيّن انّ السماوات والأرض انّما تقوم بالإمام الذي هو خليفة الله ولا ينفي ذلك كون هذا الحجاب حقيقة من الحقائق الموجودة، إذ كما انّ من البُعد عن الله حصلت حقيقة جهنّم، ولبعدها عن موطن النور نسبت اليها «القَدَم» في الخبر المشهور: «فوضع الله الجبار قَدَمه على النار» كما قد سبق، فلا يبعد أن يكون لسلوك سبيل الله واتّباع آثار خلفائه مظهر نوري هو بمنزلة الساق للعالم. ولا ريب انّ الخليفة المطلق كالروح بالنظر الى العالم ، فيصحّ نسبتها الى العالم والى الإمام، فلذلك كشف الإمام عن ساقه فتبصّرْ. ويؤيّد ما أصّلنا ما رواه عليّ بن إبراهيم القمّي ـ رحمه الله ـ في تفسيره[٢]، حيث ذكر في تفسير هذه الآية: قال الإمام ـ عليه السّلام ـ: «يكشف لأمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ فتصير أعناقهم مثل صياصي البقر يعني قُرونُها، فلا يستطيعون أن يسجدوا وهي عقوبة، لأنّهم لم يطيعوا الله في أمره وهو قوله: ﴿وَقَدْ كانُوا يُدْعَوْنَ إِلى السُّجودِ وهُمْ سالِمونَ﴾ قال: الى ولايته في الدنيا وهم يستطيعون» ـ الخبر. قوله: «يكشف لأمير المؤمنين عليه السّلام» يعني عن السّاق التي لأمير المؤمنين ـعليه السّلام ـ ولدقّة ذلك المعنى أضمر الإمام الساق. وفسّر السجود بالولاية والاتباع والطاعة لأمير المؤمنين عليه السّلام كل ذلك ينظر الى ما حقّقناه.

ولنفصّل القول في هذا المرام بذكر إشارات لطيفة وإيماضات شريفة:

---

١. الآخرين: الأخيرين د.

٢. تفسير علي بن ابراهيم القمّي، في تفسير سورة القلم، ص٦٩٣.

إشارة [الىٰ موارد ذكر «الساق» في القرآن]

قد ذُكِر لفظ السّاق في القرآن المجيد في مواضع:

منها، في هذه الآية وهي ﴿ يومَ يكشفُ عَن ساقٍ وَيُدعَونَ إلى السُّجودِ فَلا يستَطيعُونَ. خاشِعةً أبصارُهُم تَرهَقُهمْ ذِلَّةٌ، وَقَدْ كَانُوا يُدْعَونَ إلَى السّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ ﴾[1]؛ ومنها: قوله عزّ من قائل: ﴿ والتَفَّتِ السَّاقُ بالسَّاقِ. إلَىٰ رَبِّكَ يومَئذٍ المَساقُ ﴾[2]؛ ومنها: قوله جلّ شأنه: ﴿ فَلَمّا رَأتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً، فَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْها، قَالَ إنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوارِيرَ، قَالَتْ رَبِّ إنِّي ظَلَمْتُ نَفْسي وأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمانَ لِلّٰهِ رَبِّ العَالَمِينَ ﴾[3] ومنها: قوله حكايةً عن سليمان: فقال: ﴿ إنِّي أحْبَبْتُ حُبَّ الخَيرِ عَن ذِكرِ رَبِّي حَتّى تَوارتْ بِالحجابِ. ردُّوها عَلَيَّ فَطفِقَ مَسحاً بالسّوقِ والأعْناقِ ﴾ فذكر الدعوة الى السجود والطاعة في الآية الأولى، وكذا ذكر «المساق الى الربّ» في الآية الثانية، وذكر «الإسلام» في الثالثة، وذكر «المسح» للوضوء الذي هو مفتاح باب العروج الى الله في الآية الرابعة، إذ المراد من الآية كما ورد في الأخبار الخاصة، انّ الضمير في «ردّوها» للشمس، كما انّ ضمير «تَوارَتْ» لها، وانّ «المسح بالسّوق والأعناق» كناية عن الوضوء وبالجملة، ذكر هذه الألفاظ مع الساق ممّا ينادي بأن «الساق» عبارة عن النور الذي يظهر للسالك الى الله من تابعية الإمام وإطاعته، سيّما الآية الثانية حيث تعقبت في مقام التهديد بقوله سبحانه: ﴿ فَلَا صَدَّقَ ولَا صَلَّىٰ ﴾ أي لم يصدّق بالنبيّ والوصيّ ولا اقتفى آثارهما.

---

١. القلم: ٤٢ ـ ٤٣.

٢. القيامة: ٢٩، ٣٠.

٣. النمل: ٤٤.

إشارة [الى استعمال «الساق» بمعنى العرش]

قد كثر استعمال «الساق» للعرش كما في الخبر[١]: «مكتوب على ساق العرش لا إله إلّا الله، محمّد رسول الله، عليّ وليّ الله» وهو المراد بقوائم العرش أعني ما يقوم به العرش وقد سبق في المجلّد الأوّل مراراً وفيما نحن فيه غير مرّة: انّ العرش انّما قام بلا إله إلّا الله وبلا حول ولا قوّة إلّا بالله، ومفاد القولين التوحيد الحقيقي المعرّى عن شائبة الشرك الجليّ والخفيّ، ولا شكّ انّه انّما يقوم بالنبوة والولاية اللّتين هما مظهر مرتبة الواحدية، ولذلك اندرجتا في التوحيد كما سبق في أوّل الشرح، فبـ«السّاق» بالمعاني الثلاثة كان قيام العرش بأيّ معنىً كان، وهذا هو معنى «الكتابة على الساق» فتبصَّرْ.

إيماض

ما يقوم به العرش هو النور الفائض من المبدأ الأعلى منه من جهاته الأربع فقيامه بتلك الأشعّة النورية المعبّر عنها بالساق، ومن البيّن انّ قيام العرش والسماوات والأرض يكون بخليفة الله بل هو مخلوق من نوره، كما في الخبر النبوي[٢]: «فخلق الله من نوري العرش» فإذا كشف يوم القيامة عن هذا النور هو ساق العرش وقوائمه وهو من الأشعة التابعة لنور خليفة الله في العالم والأضواء الفائضة من النور الأتمّ، فالّذين لم يتّبعوا الإمام في الدنيا يستحكم أصلابهم، أو تصير أعناقهم مثل قرون البقر في الاستحكام، فلا يستطيعون السجود والاتّباع حتّى يسيروا بضوئه الى رضوان الله والى جواره.

---

١. في هذا المعنى راجع: بحار، ج٣٦، ص٥٣.

٢. بحار، ج٢٥، ص١٦ وفيه: «فلمّا أراد الله بدء الصنعة فتق فوري، فخلق منه العرش، فنور العرش من نوري».

إشارة

ما في تفسير علي بن ابراهيم[١] ـ رحمه الله ـ من تفسير «السجود» بولاية علـيّ ـ عليه السّلام ـ تصريح بأنّه ـ عليه السّلام ـ قد فنى عن نفسه وعـن كـلّ شيء سوى الله، وصار في سيره الى الله بحيث لم يكن بينه وبين الله أحد، كما وقع ذلك لرسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ على ما سبق في الخبر مع تفسيره، لأنّـه مـن المستبين انّ «السجود» هو مرتبة الفناء كما مرّ في أسرار الصلاة، وهـذا الفـناء لم يتيسّر لأحد سوى النـبيّ والوصيّ ـ صـلوات الله عـليهما ـ وذلك لأنّ السـجود لايكون إلاّ لله، كما في الخبر، ولبرهان[٢] عقليّ هدانا الله اليه من انّه يمتنع الفناء إلاّ فيما هو علة إعطاء الوجود، ولا شيء سوى الله كذلك، فما لم يصل الى حدّ لم يبق منه شيء سوى الله، لم يستحقّ للسجود، ولا لأن يحرق مَن عصاه بالنار، فلا سجود إلاّ لله ولا يُحرق بالنار إلاّ ربّ النار؛ وقد صحّ من هذا الخبر السجود لأمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ وقد ورد انّه أحرق بالنار جماعة، فعلمنا انّه بتلك المنزلة، لأنّه قد سافر الى الله تعالى، وحقّ على الله أن يكون خليفة لمن سافر اليه كما في دعاء السفر المرويّ[٣]: «اللّهمّ أنتَ الصاحب في السفر والخليفة في الأهـل والولد»؛ وفي دعـاء شهر رمضان[٤]: «أنتَ خليفة محمّد وناصر محـمد أسألك أن تـنصر وصيّ محـمّد وخليفة محمّد» ولأجل هذه الخلافة قال ـ عليه السّلام ـ ما قال في خطبة البيان. وقد ورد: انّ لله تعالى واحداً وألفاً من الأسماء الحسنى، ولمحمّد ـ صلّى الله عـليه وآله ـ ألفاً من تلك الأسماء ولعليٍّ تسعمائة وتسعة وتسعين منها. وهذا أيضاً مـن ذاك.

---

١. مر آنفاً.

٢. لبرهان: البرهان د.

٣. الخصال، حديث أربعمائة، ص٦٣٤.

٤. بحار، ج٤٢، ص٢٥٢.

إشارة

أشير في ذلك الخبر أيضاً الى انّ الذين يتّبعون الوصي الذي «يجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة والإنجيل» بل كتبت أسماؤه في السماوات والعرش والكرسيّ الجليل بل في اللوح والقلم وجبهة[1] اسرافيل ينبغي أن يكونوا قد فنوا عَنْ أنفسهم وعن كل شيء سوى ذلك الوصيّ فيكون هو المتصرِّف فيهم، والمتقلّب لهم ومعهم في النشآت[2]، والسائر بهم الى الله رفيع الدرجات، فيكون هو مع عليّ ـ عليه السلام ـ أينما كان. ولا شكّ انّ عليّاً ـ عليه السلام ـ مع الحق والحقّ معه أينما دار[3]، فيكون ذلك الموالي مع الحق حيثما دار. وعلى هذا فلا بأس بشعر الشيخ الشبستري، على ما نقله شيخنا البهائي ـ قدّس سرّهما ـ.

روا باشد أنا الحق از درختى چرا نبود روا از نيكبختى

إيماض

بذلك الذي حقّقنا يتّضح حق الاتّضاح انّه ما من نبيّ ولا وليّ في السابقين واللاّحقين إلاّ ومولانا عليّ ـ عليه السلام ـ هاديه الى الله تعالى ودليله في سيره الى المبدأ الأعلى. وفي الخبر[4] في قوله تعالى: ﴿ولكلّ قوم هاد﴾ أي و عليّ لكلّ قوم هاد[5]. فليس منهم إلاّ ويتوجّه الى عليّ ـ عليه السلام ـ في مصلاّه ويخاطبه في نجواه فيصل بذلك الى الله. ومن هذا يتصحّح[6] انّه ـ عليه السلام ـ كان صاحبَ

---

١. جبهة: جهة م.

٢. النشآت: المنشآت د.

٣. إشارة الى أحاديث في هذا المعنى، راجع: المناقب للخوارزمي، الفصل الثامن في بيان انّ الحقّ معه وانه مع الحق، ص١٠٤ ـ ١٠٥؛ بحار، ج١٠، ص٤٣٢.

٤. الكافي، ج١، ص١٩٢.

٥. أي وعليّ لكلّ قوم هاد: ـ د.

٦. يتصحّح: يتّضح م د ر.

إبراهيم ـ عليه السّلام ـ ومُنجي نوح ـ عليه السّلام ـ الى غير ذلك ممّا سبق في خبر سلمان و أبي ذر[١]، رضي الله عنهما.

إشارة

«الساق» أي ما يقوم به الشيء في الأمور السافلة، يختلف حالها: في بعضها يكون القائم أشرف ممّا يقوم به وفي بعضها بالعكس. وكذا قد يكون «الساق» أسبق وجوداً من الشيء في بعض الأشياء وفي بعضها ليس كذلك؛ واعتبر في ذلك بساق الإنسان وساق الشجر ونظائرهما.

وأمّا في «العرش»، فلمّا كان قيامه بأشعّة النور القاهر عليه من جهاته الأربع التي منها قوائمه وبها يتحقّق الجسم العرشي وعرش الأجسام، فالساق هناك أشرف واقدم وأعلى مرتبة منه وهي الجهة التي للعرش الى فوقه. ولذلك ورد في بعض الروايات في كتبة أسماء الأئمة[٢] ـ عليهم السّلام ـ انّها في قُدّام العرش. فتلك الأشعّة إذا اعتبرت بالنسبة الى العرش فهي أعلى منه، وإذا اعتبرت بالنظر الى النور القاهر فهي أسفل منه فيكون ساقاً لهما باعتبارين. وبالجملة، «الساق» انّما اعتبر للشيء بالقياس الى مركزه، فإذا اعتبر للنور القاهر من حيث توجّهه الى عالم السفل يكون الساق ما يلي مركز الأجسام، وإذا اعتبر للسافل من حيث ترقّيه الى العالي وتذوّته بقيّومه يكون «السّاق» ما يلي المركز العقلي، فتبصّرْ.

---

١. بحار، ج٢٦، ص١ وقوله: «سبق» أي في المجلّد الأول من هذا الشرح وراجع أيضاً مشارق أنوار اليقين، ص١٦٠ ـ ١٦٢.

٢. راجع في هذا المعنى: معاني الأخبار، ص٥٦، باب معاني أسماء محمّد وعلي...، حديث ٥.

إيماض

في قوله عليه السّلام: «سبحان ربّي الأعلى» بعد ما كشف إزاره عن ساقه ووضع يده على رأسه، أسرارٌ: منها، انّ هذا الكشف يتحقّق في الركوع للصلاة في هذه النشأة الدنيوية، ولذلك استحبّ قصر الثوب حتى يمكن رؤية الساق في تلك الحالة، ومن البيّن بمقتضى الآيات السابقة انّ رؤية الساق يتعقب السجود فلذلك ذكر الإمام ـ عليه السّلام ـ التسبيح المختص بالسجود في مقام التنزيه؛ ومنها، انّ وضع اليد على الرأس إشارة الى انّ الساق لو استعمل في الباري جلّ مجده فانّما هو على معنى أشرف وأعلى ممّا يتصوّره الناس، وهو انّه حجاب من نور، أو انّه أريد به ساق خليفة الله تعالى وإن كان المآل واحداً؛ ومنها، انّ الصلاة لمّا كانت معراج المؤمن فحين الركوع ينبغي أن يتذكّر كشف الساق والدعوة الى السجود، فينظر هل هو مؤمن حق الإيمان بوليّ الأمر للكلّ، حتى يكون في الآخرة من الساجدين الفانين في ذلك الوليّ بحيث يكون من أجزائه الشريفة[1]، أو لا؟ وهاهنا[2] أسرار أُخر لايمكن ذكرها.

---

١. الشريفة: ـ م ر.

٢. وهاهنا: فهاهنا م د.

الباب الخامس عشر

في تفسير قول الله عزّ وجلّ:

﴿ اَللّٰهُ نورُ السَّمٰواتِ وَالأرْضِ ﴾ ـ الى آخر الآية

ذكر المصنّف ـ رضي الله عنه ـ في هذا الباب أربعة أحاديث:

الحديث الأوّل

[تفسير «النور» في قوله تعالى: ﴿ الله نور السَّمٰوات والأرض ﴾]

بإسناده عن العباس ابن هلال، قال: سألتُ الرضا ـ عليه السلام ـ عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ اَللّٰهُ نورُ السمٰواتِ والأرْضِ ﴾ فقال: هادٍ لأهل السَّماء وهادٍ لأهل الأرض ـ وفي رواية البرقي ـ هدى من في السماوات وهدى من في الأرض.

شرح: ينبغي أن نذكر أوّلاً ما قاله المصنّف ـ رضي الله عنه ـ في ذيل هذا الخبر بهذه العبارة:

قال مصنّف هذا الكتاب: ان المشبهة تفسّر هذه الآية على انّه ضياء السماوات والأرض؛ ولو كان كذلك لما جاز أن توجد الأرض مظلمة في وقت من الأوقات ـ لا باللّيل ولا بالنّهار ـ لأنّ الله هو نورها وضياؤها على تأويلهم، وهو موجود غير معدوم، فوجودنا الأرض مظلمة بالليل ووجودنا داخلها مظلماً بالنّهار يدلّ على انّ تأويل قوله: ﴿ الله نُورُ السّمٰواتِ والأرْضِ ﴾ هو ما قاله الرضا ـ عليه السلام ـ دون تأويل المشبّهة، وانّه عزّ وجلّ هادٍ لأهل السّماوات والأرض،

والمبيّن لأهل السماوات والأرض أمور دينهم ومصالحهم؛ فلمّا كان بالله وبهداه يهتدي أهل السماوات والأرض الى مصالحهم وأمور دينهم كما يهتدون بالنور الذي خلقه الله لهم في السماوات والأرض الى صلاح دنياهم، قال: انّه نور السماوات والأرض على هذا المعنى، وأجرى على نفسه هذا الاسم توسُّعاً ومجازاً، لأن العقول دالّة على انّ الله عزّ وجلّ لا يجوز أن يكون نوراً ولا ضياء ولا من جنس الأنوار والضياء، لأنّه خالق الأنوار وخالق جميع أجناس الأشياء. وقد دلّ على ذلك أيضاً قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ وانّما أراد به صفة نوره. وهذا النور هو غيره لابه، شبّهه بالمصباح وضوءه الذي ذكره ووصفه في هذه الآية. ولا يجوز أن يشبّه نفسه بالمصباح، لأنّ الله لاشبه له ولا نظير، فصحّ انّ نوره الذي شبّهه بالمصباح انّما هو دلالته أهل السماوات والأرض على مصالح دينهم وعلى توحيد ربّهم وحكمه وعدله. ثمّ بيّن وضوح دلالته هذه وسمّاها «نوراً» من حيث يهتدي به عباده الى دينهم وصلاحهم، فقال: مثَلُهُ مثلُ كُوَّة، وهي المشكاة فيها المصباح، والمصباح هو السراج في زجاجة صافية شبّهه بالكوكب الدرّيّ في صفاءه، والكوكب الدرّيّ هو الكوكب المشبّه بالدرّيّ في لونه، وهذا المصباح الذي في هذه الزجاجة الصافية يتوقد من زيت زيتونة مباركة، وأراد به زيتون الشام، لأنّه يقال انّه بورك فيه لأهله. وعنى عزّ وجلّ بقوله: ﴿لا شرقيّة ولا غربيّة﴾ انّ هذه الزيتونة ليست بشرقية، فلا تسقط عليها الشمس في وقت الغروب، ولا غربية فلا تسقط الشمس عليها في وقت الطلوع، بل هي في أعلا شجرها والشمس تسقط عليها في طول نهارها فهو أجود لها وأضوء لزيتها. ثمّ أكّد وصفه لصفاء زيتها، فقال: ﴿يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ لما فيها من الصفاء. فبيّن انّ دلالات الله التي بها دلّ عباده في السماوات والأرض على مصالحهم وعلى أمور دينهم هي في الوضوح والبيان بمنزلة هذا المصباح الذي في هذه الزجاجة الصافية ويتوقد بها الزيت الصافي الذي وَصَفَه، فيجمع فيه ضوء النار مع ضوء الزجاجة وضوء الزيت، وهو معنى قوله: ﴿نُورٌ عَلىٰ نُورٍ﴾.

وعنى بقوله عزّ وجلّ: ﴿يَهْدي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ﴾ يعني من عباده وهم

المكلّفون ليعرفوا بذلك ويهتدوا به ويستدلّوا به على توحيد ربّهم وسائر أمور دينهم.

وقد دلّ الله عزّ وجلّ بهذه الآية وبما ذكره من وضوح دلالاته وآياته التي دلّ بها عباده على دينهم انّ أحداً منهم لم يؤت فيما صار اليه من الجهل ومن يضيع الدين بشبهة وليس دخلا عليه في ذلك من قبل الله عزّ وجلّ إذ كان قد بيّن لهم دلالاته وآياته على سبيل ما وصف وانّهم انّما أتوا في ذلك من قبل أنفسهم بتركهم النظر في دلالات الله والاستدلال بها على الله عزّ وجلّ وعلى صلاحهم في دينهم، وبيّن انّه بكلّ شيء من مصالح عباده ومِن غير ذلك عليم. وقد روي عن الصادق انّه سئل عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿اللهُ نورُ السَّمٰواتِ والأرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَوٰةٍ فِيها مصباحٌ﴾ فقال هو مثل ضربه الله لنا؛ فالنبيّ والأئمة ـ صلوات الله عليهم ـ من دلالات الله وآياته التي يهتدى بها الى التوحيد ومصالح الدين وشرائع الإسلام والسُّنَن والفرائض، ولا قوة الاّ بالله العليّ العظيم. انتهى كلامه أعلى الله مقامه.

وبالحريّ أن نتكلّم في الآية الكريمة بألفاظها ومبانيها وإشاراتها ومعانيها، في أنوار:

النور الأوّل

فيما يليق بتفسيرها [وذكر الأقوال في إطلاق «النور» عليه تعالى]

اَلله نور السَّموات والأرض قرأ أبيّ ابن كعب و أبو المتوكّل نوَّرَ[1] على الماضي من التفعيل، والسّموات بالخفض، والأرض بالنصب. والنور في اللغة: الضياء وهو الذي يبيّن الأشياء، ويُري الأبصارَ حقيقةَ ما تراه، وقد يستنبط من قوله: ﴿هو

١. نوّر: ـ م د.

الَّذي جَعَلَ الشَّمسَ ضياءً والقَمَرَ نُوْراً﴾[١] انّ الضوء مايكون بالذات، والنور ما يكون مستفاداً، و عندي: انّ ذلك غير لازم ولا يعاضده اللغة، بل يحتمل أن يكون الأوّل فيما خلص من شوب الظلمة، والثاني مع شوبها كما في الليل. ولمّا كان فيض الباري جلّ قدسه في عالم الإمكان مشوباً بظلمات الأعدام وتراكم غيوم الأجسام عبّر عنه بـ «النور» وصار من أسمائه عزّ شأنه، ولم يستعمل «الضياء» فيه سبحانه لا في القرآن ولا في الأخبار التي وصلت الينا، ولو استعمل فانّما هو بحسب اللغة أو بحسب نظر بعض عباد الله حيث لايرى في الوجود غيره، فتبصّرْ.

ثمّ ان في هذا الإطلاق أقوال[٢]:

أحدها، انّه تعالى هادي أهل السماوات والأرض، لا هادي فيهما غيره، لأنّه ورد النور مسنداً الى الله تعالى، فهو الذي يهدي المؤمنين فبيّن لهم ما يهتدون ويهدي الخلائق، فهم بنوره الى مصالحهم يهتدون؛

الثاني، معناه: مدبّر السّماوات والأرض بحكمة بالغة نيّرة؛

الثالث، انّه منوّر السماوات والأرض بالشمس والقمر والنجوم، ومُزيِّن السماوات بالملائكة والأرواح القدسية، ومزيِّن الأرضين بالأنبياء والأولياء والعلماء وأهل العناية الخاصّة، كما يقال فلان جود وفلان كرم أي جواد وكريم.

الرابع، انّ[٣] أصل النور التنزيه والتصفية يقال: إمرأة نوار ونساء نُوار: إذا كنّ متعرّيات عن الريبة والفحشاء فمعنى النور: المنزّه عن كل عيب.

الخامس، قيل: النور على أربعة أوجه: نور متلألئ، ونور متولّد، ونور من جهة صفاء اللّون، ونور من جهة المدح؛ فالأوّل، مثل نور الشمس والقمر وشعاع

---

١. يونس: ٥.
٢. راجع في هذه الأقوال: التفسير الكبير، ج٢٣، ص ٢٢٤.
٣. انّ: انّه ر.

الكواكب وشعلة السراج؛ و**الثاني**، كنور البيوت المتولّد من الشمس وغيرها؛ و**الثالث**، كنور اللآلي واليواقيت؛ و**الرابع**، وهو الذي من جهة المدح قول الناس: فلان نور البلد وشمس العصر قال الشاعر:

.... لأنّك شمس والملوك كواكب

وقال آخر:

إذا سار عبدُ الله مِن مَرْوَ ليلةً فقد سار عنها نورُها وجمالُها

فيجوز أن يقال: نور الله من جهة المدح لأنّه موجد جميع الأشياء، فنور جميع الأشياء منه.

السادس، قيل: زيّن السماوات بإثنى عشر برجاً، وزيّن أرض قلوب المؤمنين بإثنى عشر بإثنى عشر خصلة: الذهن والانتباه والشرح والعقل والمعرفة واليقين والفهم والبصيرة وحياة القلب والرجاء والخوف والحياء؛ فما دامت هذه البروج قائمة يكون العالم على النظام، وكذلك مادامت هذه الخصال في قلب العارف يكون فيها نور العافية وحلاوة العبادة.

السابع، قيل: الأنوار تختلف: فأوّلها، نور حفظ القلب، ثمّ نور الخوف، ثمّ نور الرجاء، ثمّ نور الحبّ، ثمّ نور التفكّر، ثمّ نور اليقين، ثم نور التذكر، ثمّ النظر بنور العلم ثمّ نور الحياء، ثمّ نور حقائق الإيمان، ثمّ نور الإسلام، ثمّ نور الإحسان، ثمّ نور النّعماء، ثمّ نور الفضل، ثمّ نور الآلاء، ثمّ نور الكرم، ثمّ نور العطف، ثمّ نور القلب، ثمّ نور الإحاطة، ثمّ نور الهيبة، ثمّ نور الحيرة[1]، ثمّ نور الحياة، ثمّ نور الأسر، ثمّ نور الاستقامة، ثمّ نور الاستكانة، ثمّ نور الطمأنينة، ثمّ نور الجلال، ثمّ نور الوحدانية، ثمّ نور الفردانية، ثمّ نور الأبدية، ثمّ نور السر مدية، ثمّ نور الديموميّة، ثمّ نور الأزلية، ثمّ نور البقاء، ثمّ نور الكلية، ثمّ نور الهويّة. ولكلّ من هذه الأنوار

---

١. الحيرة: الحمرة د.

أهل، وكلّها من أنوار الحق التي ذكر الله في قوله: ﴿الله نور السّموات والأرض﴾، ولكل عبد من عبيده مشرب من هذه الأنوار، وربما كان حظّه من نورين ومن ثلاثة فصاعداً. ولا يتم هذه الأنوار الاّ لنبيّنا ـ صلّى الله على وآله ـ فانّه القائم مع الله بشرائط العبودية والمحبة فهو نور وهو من ربّه على نور.

وما أحسن[1] ما قال بعض علماء اللسان في تفسيره[2] من هذا النمط وإن تكرّر فيه بعض المعاني السابقة، لكن لايخلو ذكرها عن الفائدة، فلنذكر كلامه هنا واضحاً مبيَّناً: قال:

«النور في الأصل كيفية تدركها الباصرة أوّلاً وبواسطتها سائر المبصرات كالكيفية الفائضة من النيّرين على الأجرام الكثيفة المحاذية لهما وهو بهذا المعنى لا يصحّ إطلاقه على الله جلّ وعلا الاّ بضرب من التأويل: إمّا بأن يقدر مضاف كقولك زيد كرم أي ذو كرم، وإمّا على تجوّز للمبالغة في هذا المعنى، وإمّا على انّه بمعنى منوِّر السماوات والأرض وقد قُرِئَ بذلك، فانّه تعالى نَوَّرهما بالكواكب وما يفيض عنها من الأضواء، أو نوَّر السّماوات بالملائكة، والأرض بالأنبياء والأولياء وأهل الله، أو نوّر كلاًّ منهما بكلٍّ من هذين، وإمّا على انّه مُدبِّرهما، من قولهم للرئيس الفائق في التدبير: «نور القوم»، لأنّهم يهتدون به في أمورهم، وإمّا على انّه موجدهما، فانّ النور ظاهر بذاته مُظهر لغيره، وأصل الظهور هو الوجود كما انّ أصل الخفاء [هو] العدم، والله سبحانه موجود بذاته موجد لما عداه، وإمّا على انّه سبحانه يدرك الأشياء ويصل اليها ولا مفرّ ولا مهرب منه، وإمّا على انّ بسببه يتوصّل الى إدراك المدركات. ووجه هذَين التأويلين انّ النور يطلق على الباصرة إمّا لتعلقها بالنور كما هو ظاهر أو لمشاركتها للنور في توقّف الإدراك عليه؛ ثمّ

---

١. كتب الشارح بخطّه الشريف في هامش ورق ١٢٨ من نسخة س: «هو الجزء السابع عشر. شرع فيه ـ بعد ما عوّقت العوائق عنه سنة كاملة ـ في ليلة السابع من شهر محرم الحرام لسنة ثمان وتسعين من الألف الثاني بتوفيق الله.

٢. وهو البيضاوي في أسرار التنزيل، في ذيل تفسير آية النور في سورة النور.

يطلق النور على البصيرة الباطنية لأنّها أقوى إدراكاً، فهي تدرك نفسها وغيرها من الكليات والجزئيات وتغوص في بواطنها وتتصرّف فيها بالتركيب والتحليل. ثمّ من البيّن انّ هذه الإدراكات ليست لها بذاتها والاّ لما فارقتْها، فهي إذن من سبب يفيض عليها وهو الله سبحانه ابتداءً أو بتوسّط من الملائكة والأنبياء، ولذلك سمّوا أنواراً. ويقرب منه قول ابن عباس: انّ معناه: الله هادي مَن في السماوات والأرض، فهم بنوره مهتدون. وأمّا إضافة «النور» الى «السماوات والأرض» فللدّلالة على سعة إشراقه كما في قوله: ﴿وَسِعَ كُرسيُّهُ السَّمٰواتِ وَالأرضَ﴾ أو لاشتمالهما على الأنوار الحسية والعقلية، وقصور الإدراكات البشرية عن الإحاطة بهما وبما يتعلّق بهما وبما يدلاّن عليه. فكيف بما ورائهما من الأنوار الغيبية والإشراقات الإلهية» ـ انتهى كلامه بأدنى توضيح.

وقيل: اللهُ مُنَوِّر بواطن الملائكة حتّى سَبَّحوهُ وقَدَّسوه، ومنوِّر قلوب الرسل حتّى عرفوه وعبدوه حق العبودية وكذلك المؤمنون؛

وقيل: نور السماوات : الملائكة، ونور الأرض: الأنبياء والأولياء؛

وقيل: النور في السماء إظهار الهيبة، والنور في الأرض إظهار القدرة؛

وقيل: من عرف انّ الله نور السماوات والأرض لم يمنّ على الله بطاعته ولا بسبب ذكره ولا بشيء من أبواب الخير لأنّ الله وفّقه لذلك وهداه، ونوَّر قلبه واصطفاه، لأنّه يقول: ﴿الله نور السَّمٰوات والأرض﴾؛

وقيل انّه: انّ منوِّر قلوبكم حتّى عرفتم ووحّدتم، وختم بقوله: ﴿يهدي لنورهِ من يشاء﴾. وكان أوّل ما ابتدأ به الله نور السمٰوات والأرض أي انا مُبتدئ النعم ومُتِمُّها واليّ خاتمتها، فالأوّل فضل والآخِر مشية، فهو المجتبي لأوليائه والهادي لأصفيائه؛

وقيل: انّ الله نور السمٰوات والأرض وهو نور النور، يهدي من يشاء بنوره الى قدرته، وبقدرته الى غيبه، وبغيبه الى قدمه، وبقدمه الى أزله وأبده، وبهما الى

وحدانيته، لا اله الاّ هو، يزيد مَن يشاء علماً بتوحيده وتنزيهه؛

وقيل: انّ الله خلق الأرواح قبل الأجساد نوراً بصفاته، وخاطبها بنفسه، واستضاءها بنور قدسه، وأخبر عنها بقوله: الله نور السمٰوات، لأنّه منوِّر الأرواح بكمال نوره؛

وقيل: مَن خلقه الله من نوره، ثمّ أحرق بنوره، ثمّ أعاده في أكبر كبريائه، فإذا تجلّى له لم يحترق لأنّه هو نورمن نور على نور في نور.

أقول: ويمكن أن يراد بـ«السّماوات والأرض» تلك الكرات المحسوسة، وأن يراد بهما ملكوت هذه وهي حقائقهما الباطنة النورية، كما قال عزّ شأنه: ﴿وَكَذٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوَاتِ والأَرْضِ﴾[1] وأن يراد بـ«السماوات» عالم الأنوار العلوية الإلهيّة وبـ«الأرض» عالم الأجسام الظلمانيّة؛ وأن يراد بـ«السماوات» العقول النورية وبـ«الأرض» مرتبة النفوس القدسيّة؛ وأن يراد بـ«السماوات» الكرات النورية الملكوتية وبالأرض جسم كلّ سماء وأرض؛ وأن يراد بالسماوات كرات الحجب والسرادقات وبالأرض أجسام السماوات والأرض؛ ويحتمل المعنى الأعم.

[الأقوال في ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾]

﴿مثلُ نُورِهِ﴾ أي صفة نوره العجيبة الشأن كما في الخبر[2]. واختلفوا في هذه الكناية على أقوال[3]:

---

١. الأنعام: ٧٥.

٢. الكشّاف للزمخشري، ج٣، ص٢٤١؛ بحار، ج٤، ص٢١.

٣. في اكثر الأقوال راجع: التفسير الكبير، ج٢٣، ص٢٣٢ ـ ٢٣٣؛ مجمع البيان، ج٧، ص٢٢٤.

الأوّل، انّها ترجع الى الله وفي اضافته الى ضميره سبحانه دلالة على انّ إطلاقه على الله لم يكن على ظاهره، والاّ لكان ينبغي أن يقال مثله أو مثل ذلك النور، كذا قيل؛ فالمعنى مثل هداه ودلائله التي يقذفها في قلوب عباده فانّ الدلائل والآيات تسمّى «نوراً».

الثاني، انّها ترجع الى المؤمن، وتقديره مثل نور مَن آمن بالله تعالى. ويؤيّد ذلك ما روي انّ **أُبَيّ بن كعب** و **ابن مسعود** يقرآن: «مثل نور مَن آمن به».

الثالث، انّها تعود الى النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ وقد سماه الله تعالى نوراً في مواضع من كتابه المجيد، قال تعالى: ﴿**قدْ جاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وكِتابٌ**﴾[1] وفي الأخبار ما لايحصى كما لايخفى.

الرابع، انّها تعود الى القرآن، قال جلّ وعلا: أَنْزَلنا إِليكَ الكتابَ نوراً[2] ﴿**وأَنْزَلْنا إِلَيكُم نُوراً مُبيناً**﴾[3].

الخامس، يعني بالنور الطاعة، حكاه **الثعلبي** و **زيد بن أسلم** و **ابن شجرة**

قيل: فمن قال: مثلُ نور المؤمن، فيعني في قلب نفسه، ومن قال: مَثلُ نور **محمّد**، فيعني في قلب المؤمن، ومَن قال: مَثلُ نور الله، ففيه قولان: أحدهما يعني في قلب **محمّد**، والثاني يعني في قلب المؤمن ـ انتهى.

أقول: وكذا إذا رجعت الكناية الى القرآن؛ هذا كله في احتمالات الضمير.

وقد اختلف في النور هنا أيضا:

فقيل: هو الهُدى. أي مَثَل هدى الله تعالى.

---

١. المائدة: ١٥.

٢. ليست في المصحف الشريف ولعلّه أراد الآية ٩١ من الأنعام: ﴿**قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً**﴾.

٣. النساء: ١٧٤.

وقيل: هو محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ أي مَثَل نور الله الذي هو نبيّنا صلّى الله عليه وآله.

وقيل: هو القرآن وعلى هذه التقادير فالكناية يرجع الى الله.

وقد ذكروا للفرق بين «المَثْل» بالتحريك و «المثال» وجوهاً:

منها، انّ «المِثال» و «المِثل» بالكسر يستلزم كون المِثلين من نوع واحد على اصطلاح الحكمة، أو تحت معنى كلّ ذاتيّ أو عرضيّ على اصطلاح الأخبار بخلاف «المَثَل» بالتحريك، فليس لله مِثال بل له المَثَل الأعلى.

وقيل: هو في الأصل بمعنى النظير يقال مِثْل ومَثَل ومَثيل كشِبْه وشَبَه وشبيه، ثمّ يقال «المَثَل» بالتحريك للقول السائر الممثل مضربة بمورده، ولا يضرب الاّ ما فيه غرابة، ثمّ استعير لكل حال أو قصّة أو صفة لها شأن.

[الأقوال في ﴿كَمِشْكوةٍ فيها مصباح المصباح في زجاجة﴾]

﴿كَمِشْكوٰةٍ فيها مِصْباحٌ﴾، أي كصفة مشكاة وفي ذلك أقوال[١]:

أحدها، انّ «المشكاة»: موضع الفتيلة من القنديل، و «المصباح»: الضوء.

وثانيها، انّها القنديل، والمصباح الفتيلة.

وثالثها، انّها الكوة التي لا منفذ لها، والمصباح: السراج الضخم الثاقب. قال ابن قتيبة: المشكاة: الكوّة بلسان الحبشة. و قيل: هو لغة روميّة، وقال الزجاج: هي من كلام العرب، و المصباح: السراج، وأصله الضوء، ومنه «الصبح»، و «رَجُلٌ صبيح الوجه»: إذا كان وضيئاً. وفرّق قومٌ بين «السراج» و «المصباح»: قال الخليل: السراج بالمسرجة، والمصباح نفس السراج، و قيل: السراج أعظم من المصباح،

---

١. في الأقوال، راجع: الكشاف، ج٣، ص٢٤١؛ التفسير الكبير، ج٢٣، ص٢٣٥.

لأنّ الله تعالى سمّى «الشمس» سِراجا، وقال في غيرها من الكواكب: ﴿ولَقَد زيَّنّا السَّماءَ الدُّنْيا بِمَصابيحَ﴾[١].

ورابعها، انّ المشكاة، هي الأنبوبة التي في وسط القنديل، والمصباح: الفتيلة المشتعلة.

وخامسها، انّها الحديدة التي تعلّق بها القنديل، وهي التي تسمّى «السلسلة»، و «المصباح» هو القنديل.

وسادسها، انّ المشكاة صدر المؤمن، والمصباح القرآن الذي فيه.

ثمّ انّ المشبّه به يحتمل وجوهاً:

الأوّل، أن يكون هو المشكاة.

الثاني، أن يكون هو المصباح، وسيجيء بيان الوجهين في النور الثاني.

الثالث، أن يكون استعارة تمثيليّة، ويؤيّد التعبير بـ«المثل» كأنّه شبّه حالة إضاءة نوره المتلألئ للموجودات وإشراق ضَوئه المتألّق على الماهيات بهذا المجموع.

﴿المصباح في زجاجة﴾: قيل: أي في قنديل من الزجاج، وإنّما ذكر الزجاجة[٢] لأنّ النور في الزجاجة أشدّ ضوءً. وقرأ نصر بن عاصم بفتح «الزاي» في الموضعَين، وقَرَأ معاذ والجَحْدري وابن يعمر بكسرها، والباقون بالضم، وهي ثلاث لغاتووصف المصباح بكونه في الزجاجة لأنّ النور فيها أشدّ لَمعاناً وأكثر إضاءة.

---

١. الملك: ٥ .

٢. الزجاجة: الزجاج د.

[الأقوال في ﴿الزُّجاجة كأنّها كوكبٌ درِّيٌّ﴾]

﴿الزُّجاجَةُ كأنَّها كوكَبٌ درِّيٌّ﴾: أي نجم مُضيء متلألئ في صفاته وزهرته، منسوب الى الدرّ. واختلف القرّاء فيه: فقرأ أبو عمرو و الكسائي بكسر «الدال» وهمز «الياء» وهو من قول العرب: درأ النجم: إذا ارتفع، ومن مكان الى آخر: رجع، وإذا أنقض في أثر الشيطان. وأصله من الدفع، وقيل: مأخوذ منه إمّا لأنّه يدفع الظلام بضوئه، ويدفع بعضُ ضوئه بعضَه من لمعانه. وهو فِعّيلٌ بكسرتين مشدّدة كشرّيب. وقرأ حمزة وأبو بكر بالضم مع الهمزة. قال أبو عبيد: إن ضمَّمت الدال قلتَ «دُرّيّ» على فُعليّ غير مهموز فيكون منسوباً الى الدرّ مشددة الراء، ومَن هَمّزه فأنا أرى له وجهاً وذلك انّه «دُرُّوؤ» على فعّول من درأتُ مثل سبّوحُ وقُدّوس. ثمّ استثقلوا كثرة الضمّات، فرَدُّوا بعضها الى الكسر كما قالوا عُـتْيا مـن عَتوتُ. وقال بعضهم: هو مشتق على هذه القراءة من الدرأة وهي البياض. وقرأ السّعيد بن المسيّب و أبو رجا العطاردي بفتح الدال والهمزة، قال أبو حاتم هو خطاء لأنّه ليس في الكلام فَعّيل لكن حكى سيبويه عن أبي الخطاب: كوكب درّي في الصفات والأسماء. و قيل وكذا المُرّيق بالضم للعُصْفر وللعُلّيّة بالضم للرمل العالي يؤيّد قراءة الضم، وقرأ الباقون بضم الدّال وتشديد الياء بلا همز، فنسبوه الى الدرّ لصفائه وبهائه وهو اختيار أبي عبيدة وأبي حاتم.

قال أبو عبيدة: انّما اخترنا هذه القراءة، لعلل ثلاث: إحديها، ماجاء في التفسير من انّه منسوب الى الدرّ لبياضه؛ والثانية، للخبر عن النبيّ صلّى الله عليه وآله: انّ أهل الجنّة يرون أهل علّيّين كما ترون الكوكب الدّريّ في أفق السماء؛ و الثالثة، إجماع أهل الحرمين عليها. وبالجملة، مَن قرأ بغير همز جعله إمّا فُعْلِيّاً من «الدُّرّ» لفرط صفائه ونوره وإمّا فُعّيلاً من «الدّرء» وهو الدفع، فخففت الهمزة وانقلبت ياء كما في «النبيّ» فالمعنى انّ الخفاء اندفع عنه لتلألؤه وظهوره فلم يخف كما يخفى السُّهى. وأمّا مَن قرأ بالفتح أو الكسر جعله من «الدرأ» لا محالة إمّا بمعنى الدفع وهو الأكثر، وإمّا بمعنى البياض لأنّ البياض من جملة الألوان له النورية والصفاء.

[الأقوال في «يُوقَد»]

﴿ يُوقَد ﴾: اختلف القرّاءُ فيه: فقرأ شيبة و نافع و أيّوب و ابن عامر و حفص بياء مضمومة، يعنون «المصباح»؛ وقرأ حمزة والكسائي وخلف وأبو بكر بالتاء الفوقانية المضمومة، أرادوا «الزجاجة». قيل: والمعنى على مصباح الزجاجة، فحذف المصباح، أو يراد بالزجاجة القنديل. وقرأ ابن مُحَيْصِنْ بتاء فوقانية مفتوحة وتشديد القاف ورفع الدال على معنى تتوقّد الزجاجة، وقرأ الآخرون بفتح التاء والقاف والدال على هذا المعنى، لكن يريدون المصباح والتفرقة بين المضارع كما في قراءة ابن محيصن وبين الماضي كما في القراءة الأخيرة، مع كونهما من باب واحد وهو التفعّل، انّ الأخيرة أنسب الى «مِن» الابتدائية، والأولى أقرب الى القراءة الصحيحة. وأمّا الفرق بين هاتين الأخيرتين والأوليتين فهو[1] انّ الإيقاد[2] على ما هو مصدر القراءتين انّما يتعلق بالذات بالمصباح والى الزجاجة بالعرض. كما سبق انّه من مجاز الحذف. وأمّا التوقد فهو انّما يصحّ بالذات للزجاجة على القراءة الثالثة، أو للمشكاة لتأنيث الفعل، وللمصباح فقط على القراءة الأخيرة. وأيضاً التوقُّد يدلّ على المكتسب بخلاف الإيقاد[3]؛ وأيضاً، يستعمل في النار وفي غيره من الأضواء والأنوار بخلاف الإيقاد فانّه مختص بالنار.

[تفسير ﴿ مِن شجرةٍ مباركةٍ زيتونةٍ ﴾]

﴿ مِنْ شَجرةٍ مُباركَةٍ زَيْتونَة ﴾: أي ابتدأ ثقوب[4] المصباح أو الزجاجة ونشأ

---

١. فهو: وهو د.

٢. الإيقاد: الإتّقاد د.

٣. الإيقاد: الإتّقاد د.

٤. ثقوب: تقود د بقوت ر. والثقوب من ثقبت النارُ: اتّقدتْ.

ضوءهما من زيت شجرة متكاثر نفعه، بأن رويت[١] ذبالته[٢] بزيتها، فحذف المضاف بقرينة قوله تعالى: ﴿ يكاد زيتُها يُضيء ﴾. وفي إبهام «الشجرة» ووصفها بالبركة ثمّ إبدال «الزيتونة» تفخيم لشأنها وتعظيم لخطبها. وفي شجرة الزيتون[٣] أنواع الفوائد والمنافع[٤]، لأنّ زيته يُسرج به وهو إدامٌ ودهان، ويوقد بحطبه، ويغسل بثفله وبرماده الأبريسم، ولا يحتاج في استخراج دهنه الى عصار[٥]، وهي أوّل شجرة نبتت في الدنيا، وأوّل شجرة نبتت بعد الطوفان، ونبتت في منازل الأنبياء والأولياء والأرض المقدسة، ودعا لها سبعون نبياً بالبركة، ومن بركتها أنّ أغصانها تورق من أسفلها الى أعلاها، وقال النبيّ[٦] ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «ايتدموا بالزيت وادّهنوا به، فانّه من شجرة مباركة»؛ والأخبار في شرافة الزيت والزيتون وعظم قدرهما ومنافعها وثواب الأكل والاستعمال لهما أكثر من أن تحصى. قيل: نفس خلقها الله مؤمنة فسمّاها شجرة مباركة كشجرة الزيتونة، وكفى في فضل الزيتون ما روي عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ انّه قال: «أنا التين والأئمّة الزيتون».

[الأقوال في ﴿لا شَرْقيَّةٌ ولا غَرْبيَّةٌ﴾]

﴿ لا شَرْقيَّةٌ ولا غَرْبيَّةٌ ﴾: نعتان للشجرة وفيها أقوال:

الأول، انّها وقعت بين الأشجار لا تصيبها الشمس أصلاً؛

---

١. رويت: زويت (الكشاف) وفي الصحاح: زويت الشيء: جمعته. ورَوَى الحبلَ: فتله.

٢. الذبالة: الفتيلة. (الصحاح).

٣. الزيتون: الزيتونة د.

٤. ما ذكره اقتباس او نقل بالمعنى من مجمع البيان، ج٧، ص٢٢٥ وفيه: «فان الزيت يسرج به وهو إدام ودهان ودباغ، ويوقد بحطبه وثفله، ويغسل برماده الا بريسم».

٥. عصار: إعصار (مجمع البيان).

٦. بحار، لاج٥٩، ص٢٨٢ وفيه: «كلوا» بدل «ايتدموا».

والثاني[١]، انّها تكون في صحراء واسعة أو قُلَّة جبل لا يُظِلّها جبل ولا شجر ولا كهف، ولا يواريها شيء حتى تقع الشمس عليها حيناً دون حين، فإذا طلعت الشمس أصابتها وإذا غربت فكذلك، فهي ضاحية للشمس طول النهار، فليست شرقية وحدها حتّى لا تصيبها الشمس إذا غربت، ولا غربيّة وحدها حتّى لا تصيبها الشمس إذا طلعت، بل يأخذ حظّها من الأمرين، فكان ثمرتها أنضج وزيتها أصفى وأجود.

والثالث، انّها ليست نابتة في شرق المعمورة ولا في غربها، لأنّ ما اختصّ بإحدى الجهتين كان أقلّ زيتاً وأضعف ضوءً، بل في وسط المعمورة وهو الشام، لأنّ زيتونه أجود الزيتون.

الرابع، انّها[٢] لم تنبت في مَضْحىً تشرق الشمس عليها دائماً فتحرقها، ولا في مَقْناة[٣] تغيب عنها دائما فيتركها نيّاً[٤] وفي الخبر: لا خير في شجرة ولا نبات في مَقناة ولا خير فيها في مَقناة.

الخامس، انّها ليست في شجر الشرق ولا شجر الغرب مثلها.

السادس، انّها ليست من شجر الدنيا التي تكون شرقيّة أو غربيّة وانّما هي من شجر الجنّة، قيل عليه، وقد أفصح القرآن انّها شجر الدنيا، لأنّه أبدل من الشجرة، فقال: «زيتونة». أقول: هذا انّما يصحّ دليلاً إذا ثبت انّ الزيتونة ليست[٥] في الجنّة.

السابع، يعني انّها مؤمنة لا شرقيّة أي ليست نصرانيّة تصلّي الى المشرق، ولا

---

١. مجمع البيان، ج٧، ص٢٢٥؛ التفسير الكبير،، ج٢٣، ص٢٢٦ ـ ٢٢٧.

٢. بحار، ج٤، ص٢١.

٣. المقناة بالفتح ثم القاف الساكنة: الموضع الذي لاتطلع عليه الشمس، تهمز ولا تهمز، وهو نقيض. والنيّ، بالكسر والهمز عدم النضج والنقب منه بالفتح. منه.

٤. النيّ: مالم ينضج من ناء، ينيء ويجوز بالإبدال والإدغام.

٥. ليست: ليس د.

غربيّة أي لا يهوديّة تصلّي الى المغرب.

الثامن، يعني انّ الإيمان ليس بشديد ولا ليِّن، لأنّ في أهل الشرق شدّة وفي أهل الغرب لينة.

التاسع، لا قُرب فيها ولا بُعد، فالله من البعد قريب ومن القرب بعيد.

العاشر، لا خوف يوجب القنوط ولا رجاء يجلب الانبساط.

الحادي عشر، لا دنيوية ولا أخروية جذبها الله الى قربه وأكرمها بضيائه.

الثاني عشر، لا مائلة الى الدنيا ولا راغبة في الآخرة لكنّها فانية الحظّ من الأكوان.

[الأقوال في ﴿ يكادُ زيتُها يُضيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ ﴾]

﴿ يَكادُ زيتُها يُضيءُ وَلَو لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ ﴾: فيه أقوال:

أحدها، يكاد زيتها يضيء من صفائه وتلألؤه وفرط وميضه قبل أن يصيبه نار يوقد بها.

وثانيها، انّ قلب المؤمن يكاد أن يعرف الحق قبل أن يتبيّن له.

وثالثها، يكاد العلم يعرف من قول العالِمِ قبل أن يتكلّم به.

ورابعها، تكاد أعلام النبوة تشهد لرسول الله قبل أن يدعو لها.

وخامسها، يكاد صفاء روح المؤمن يتوقد ولو لم يدعُهُ نبيّ ولم يسمع كتاباً.

﴿ نورٌ على نور ﴾ أي متضاعف وفيه أقوال:

الأوّل، يعني ضوء النار على ضوء الزيتونة على ضوء الزجاجة.

الثاني، أي نور المصباح زاد في إنارته صفاءُ الزيت وزهرةُ القنديل وضبطُ المشكاة لأشعّته.

الثالث، نور الرجاء على نور الخوف.

الرابع، نور النبوّة على نور الحكمة.

الخامس، نور الايمان بحقائقه على نور العمل.

السادس[١]، نور مؤمن هو حجّة الله يتلوه حجّة مؤمن، يعني إمام بعد إمام حتّى لايخلو الأرض منهم.

السابع، نور نبيّ من نسل نبيّ.

الثامن، نور إمام من نسل إمام، ولا يخفى الفرق بين هذا المعنى والمعنى السادس.

التاسع، نور الهداية وافق نور الروح.

العاشر، الرجاء نور والخوف نور والمحبّة نور[٢]، فإذا اجتمعت[٣] في قلب المؤمن يكون نوراً على نور، يهدى الله لهذه الأنوار من نوره في الأزل بأنوار قدسه، فيفيد هذه الأنوار التي في الباطن على الظاهر أداء الفرائض واجتناب المحارم وأعمال الفضائل، فيصير المؤمن منوَّراً بنور الله متّصلاً بتوحيده يجول معه في ميادين الرّضا ويَجتني ثمرات المحبة والصفاء.

الحادي عشر، قيل: في الرأس نور الوحي، وبين العينين نور المناجات، وفي السمع نور اليقين، وفي اللسان نور البيان، وفي الصدر نور الايمان، وفي الطبائع نور التسبيح، لقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيءٍ إلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[٤] فإذا التهب شيء من هذه الأنوار غلب على النور الآخر فأدخله في سلطانه، وإذا سكن عاد سلطان ذلك النور أتمّ ممّا كان، وإذا التهب صار نوراً على نور.

الثاني عشر: قيل: الله نور السماوات والأرض والآخرة، وهكذا نور متّصلاً الى الأزل.

---

١. مجمع البيان، ج٧، ص٢٢٦.

٢. والمحبّة نور: ـ م د.

٣. اجتمعت: اجتمعتا د ر.

٤. الإسراء: ٤٤.

[الأقوال في ﴿يَهْدي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشاء﴾]

﴿يَهْدي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاء﴾:فيه أقوال:

منها، يهدي لنور محمّد صلّى الله عليه وآله؛

ومنها، لنور القرآن؛

ومنها، لنور الإيمان؛

ومنها، لدين الإسلام؛

ومنها، للإمام عليه السلام.

﴿وَيَضْرِبُ اللهُ الأمْثالَ لِلنّاسِ﴾: أي يبيّن الأشياء للنّاس بضرب الأمثال تقريباً الى الأفهام.

﴿وَاللهُ بِكلِّ شَيءٍ عليمٌ﴾ يعلم كيف يبيّن، وبأيّ شيء يبيّن، ولأجل مَن يبيّن.

وقيل: في قوله عزّ من قائلٍ بعد هذه الآية الشريفة: ﴿في بُيوتٍ اَذِنَ اللهُ اَنْ تُرْفَعَ﴾ الآية، انّ الظرف متعلّق بما قبله، فإمّا على معنى كمشكاة في بيوت فيكون ظرفاً مستقراً حالاً من المشكاة وإمّا على معنى يوقد في بيوت فيكون ظرفاً لغواً. ويجوز أن يكون متّصلة بما بعده، وهو قوله عزّ شأنه: ﴿يسبِّح له فيها﴾.

هذا الذي ذكرنا هو ما نقله أرباب التفاسير، وقد اختصرنا في ذلك بما لايمل، ولم نبيّن ما ابتنى كل قول على قاعدة من الإعراب، وذلك لظهوره عند المتدرّب، ولم يكن في الإطالة كثير فائدة، فأعرضنا عن ذلك صفحاً، ونسأل الله بعد ذلك فتحاً.

النور الثّاني
في معنى هذا المَثَل والمتمثَّل

ولنذكر جميع ما وصل الينا من السلف، من دون تعرّض للصحة والعسف، ومن غير تحاش لبعض التكرار، لأنّه قد يتّفق بعض الأقوال في بعض الأطوار، وقد

يختلف بأدنى تقرير، فلا بأس في التكرير.

اعلم انّه قد اختلفت كلمة أرباب التفسير والتأويل في معنى هذا التمثيل، بل الاختلاف في الأخبار الواردة من طريق أهل البيت عليهم السلام أكثر ممّا في أيدي هؤلاء، ومن الله العون في المبدأ والمنتهى، فلنشرع في تعداد الأقوال، وإن كان أصولها يرجع الى أربعة أو خمسة، لكن يتفرّع منها كثرة الاحتمال:

الأوّل[١]، انّه تمثيل للهدى الذي دلّ عليه الآيات البيّنات في جلاء مضمونها وظهور ما تضمّنته من الهدى بالمشكاة المنعوتة.

الثاني[٢]، انّه تشبيه للهدى من حيث انّه محفوف بظلمات أوهام الناس وخيالاتهم بالمصباح، وانّما ولى الكاف المشكاة لاشتمالها عليه. وتشبيهه بالمصباح أوفق من تشبيهه بالشمس.

الثالث[٣]، انّه تمثيل لما نوّر الله قلوب المؤمنين من المعارف والعلوم بنور المشكاة المنبثّ فيها من مصباحها.

الرابع[٤]، انّه مَثَل ضربه الله لنبيّه ـ صلّى الله عليه وآله ـ قال ابن عبّاس لكعب الأخبار: أخبِرْني عن قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمشكوٰةٍ﴾، فقال: هذا مَثَلٌ ضربه الله لنبيّه صلّى الله عليه وآله وسلّم: فالمشكاة صدره، والزجاجة قلبه، والمصباح فيه النبوّة، يوقد من شجرة مباركة وهي شجرة النبوّة، يكاد زيتها يضيء، أي نور محمّد ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وأمره بيّن للناس، ولو لم يتكلّم به، كما يكاد ذلك الزيت يضيء ولو لم تمسسه نار.

الخامس، انّه هكذا لكن المشكاة جوف محمّد صلّى الله عليه وآله، و المصباح

---

١. بحار، ج٤. ص٢٢؛ مجمع البيان، ج٧، ص٢٢٤؛ التفسير الكبير، ج٢٣، ص٢٣٥.
٢. بحار، ج٤. ص٢٢؛ مجمع البيان، ج٧، ص٢٢٤؛ التفسير الكبير، ج٢٣، ص٢٣٥.
٣. بحار، ج٤. ص٢٢؛ مجمع البيان، ج٧، ص٢٢٤؛ التفسير الكبير، ج٢٣، ص٢٣٥.
٤. مجمع، ص٢٢٥ مع اختلاف في اللّفظ.

النور الذي جعله الله فيه، لا يهوديّ ولا نصرانيّ يوقد من شجرة مباركة، يعني إبراهيم عليه السلام، نور على النور الذي جعل في قلب إبراهيم ـ عليه السلام ـ كما جعل في قلب محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم.

السادس[١] انّه كذا، لكن المشكاة إبراهيم عليه السلام، والزجاجة إسماعيل ـ عليه السلام ـ، والمصباح محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ سمّاه الله مِصباحاً كما سمّاه سِراجاً يوقد من شجرة مباركة هي إبراهيم ـ عليه السلام ـ سماه بها لأنّ أكثر الأنبياء كانوا من صلبه، ليس بيهوديّ ولا نصرانيّ، بل كان حنيفاً، يكاد محاسن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ تظهر للناس قبل أن يوحى اليه، نور على نور نبي من نسل نبيّ.

السابع[٢]، انّه هكذا لكن شبّه عبد المطلب بالمشكاة، و عبدالله بالزجاجة، والنبيّ بالمصباح، كان في صلبهما، فورث النبوة من إبراهيم ـ عليه السلام ـ يوقد من شجرة مباركة زيتونية لا شرقية ولا غربية، بل هي مكّيّة ومكة وسط الدنيا.

الثامن، ذكر في مجمع البيان[٣] مَرويّاً عن مولانا الرضا انّه قال: نحن المشكاة، والمصباح محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ يهدي الله لولايتنا من أحبّ.

التاسع[٤]، قال جماعة: هذا مَثَلٌ ضربه الله للمؤمن، فالمشكاة نفسه، والزجاجة صدره، والمصباح ما جعله الله من الإيمان والقرآن في قلبه، يوقد من شجرة مباركة هي الإخلاص لله وحده لا شريك له، فمَثَلُه مَثَل شجرة التفّ بها الشجر، فهي خضراء ناعمة لاتصيبها الشمس على أيّ حال، لا حين ما طلعت ولا إذا غربت، وكذلك المؤمن قد احترس أن يصيبه شيء من الفتن، فإن أعطِي شكر وإن ابتُلي

---

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص٢٢٦.

٣. نفس المصدر مع اختلاف في اللفظ.

٤. نفس المصدر مع اختلاف في اللفظ.

صبر، وإن قال صدق، وإن حكم عدل، فقلب المؤمن يعمل بالهدى قبل أن يأتيه العلم، فإذا جاء العلم ازداد الهدى على الهدى[١]، كما يكاد الزيت يضيء قبل أن تمسّه نار، فإذا مسّته النار اشتدّ نوره، فالمؤمن كلامه نور، وعمله نور، ومدخله نور، ومخرجه نور، ومصيره يوم القيامة الى نور.

العاشر، هذا مَثَل نور الله وهُداه في قلب المؤمن، كما يكاد الزيت الصافي يضيء قبل أن تمسّه نار، فإذا مسّته النار ازداد ضوءً على ضوء، وكذلك قلب المؤمن يعمل بالهدى قبل أن يأتيه العلم، فإذا جاء العلم ازداد هدى على هدى ونوراً على نور، كقول إبراهيم ـ عليه السلام ـ قبل أن يجيئه المعرفة حين رأى الكواكب من غير أن أخبره أحد انّ له ربّاً، فلمّا أخبره الله انّه ربّه ازداد هدى على هدى.

الحادي عشر[٢]، انّ مثَلَ القرآن في القلب المؤمن كمصباح يستضاء به، فكما انّ المصباح لا ينقص بالاستضاءة فكذا القرآن يهتدى به ولا ينقص، فالمصباح هو القرآن، والزجاجة قلب المؤمن، والمشكاة لسانه، وفمه والشجرة المباركة شجرة الوحي، تكاد حجّة القرآن تتّضح وإن لم يقرأ. وقيل: تكاد حجج الله على خلقه تضيء لمن تفكّر فيها وتدبّرها لو لم ينزّل القرآن. نور على نور يعني انّ القرآن نور من الله لخلقه مع ما قد أقام لهم من الدلائل والأعلام قبل نزول القرآن، فازدادوا بذلك نوراً ثمّ أخبر انّ هذا النور المذكور عزيز فقال: يهدي الله لنوره من يشاء.

الثاني عشر، ذكر شيخنا القمي عليّ بن إبراهيم ـ رضي الله عنه ـ في تفسيره[٣] عن مولانا الصادق ـ عليه السلام ـ انّه قال: المشكاةُ فاطمة، ـ عليها السلام ـ، مصباحُ الحسن ـ عليه السلام ـ، و المصباحُ الحسين ـ عليه السلام ـ، كانت فاطمة ـ عليها السلام ـ كوكباً درّياً بين نساء أهل الأرض، يوقد من إبراهيم ـ عليه

١. على الهدى: ـ د.

٢. نفس المصدر، عند قوله: «ثالثها».

٣. تفسير القمي، طبع ١٣١٣ هـ الحجري، في تفسير سورة النور، ص٤٥٦.

السلام ـ، لا يهوديّة ولا نصرانية، يكاد العلم يتفجّر، نور على نور، إمام منها بعد إمام، يهدي الله للأئمة من يشاء أن يدخله في نور ولايتهم مخلصاً.

الثالث عشر، روي عنه[١] ـ عليه السلام ـ انّه قال بدأ بنور نفسه تعالى، ثمّ مثل نوره، أي مثل هداه في قلب المؤمن كمشكاة فيها مصباح المصباح، فالمشكاة جوف المؤمن، والقنديل قلبه، والمصباح النور الذي جعله الله في قلبه[٢]، و الشجرة: المؤمن، لا شرقيّة ولا غربيّة، قال في سواء الجبل لا غربيّة فلا شرق لها، ولا شرقيّة فلا غرب لها، إذا طلعت الشمس طلعت عليها، وإذا غربت غربت عليها، يكاد النور الذي جعله الله في قلبه يضيء وإن لم يتكلّم، نور على نور: فريضة على فريضة، وسنّة على سنّة يهدي الله لفرائضه وسننه من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس، فهذا مثال ضربه الله للمؤمن، ثمّ قال ـ عليه السلام ـ: فالمؤمن يتقلّب في خمسة من النور: مدخله نور، ومخرجه نور، وعلمه نور، وكلامه نور، ومصيره يوم القيامة الى الجنّة نور؛ قال الراوي: قلتُ جَعِلتُ فداك! يقولون مِثل نور الربّ، قال: سبحان الله! ليس لله مثل، قال الله: ﴿ فلا تضربوا لله الأمثال ﴾.

الرابع عشر، فيه[٣] في مراسلة علي بن جندب الى الصادق ـ عليه السلام ـ قال فيها: مَثَلُنا في كتاب الله كمثل مشكاة، والمشكاة في قنديل، فنحن المشكاة فيها مصباح، المصباح محمّد رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ المصباح في زجاجة من عنصره الطاهرة لا دعيّة ولا منكرة، ولو لم تمسسه نار نار القرآن نور على نور إمام بعد إمام، يهدي الله لنوره، فالنور عليّ ـ عليه السلام ـ يهدى الله لولايتنا مَن أحبّ، وحقٌّ على الله أن يبعث وليّنا مشرِقاً وجهه، منيراً برهانه، ظاهرة عند الله حجّته.

---

١. نفس المصدر.

٢. قلبه: + يضيء د.

٣. نفس المصدر، ص٤٥٧.

الخامس عشر[1]، انّه تمثيل لما منح الله به عباده من القوى الدراكة الخمس المترتبة التي ينوط بها المعاش والمعاد، وهي: **الحاسّة** التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس، و**الخيالية** التي تحفظ صورة تلك المحسوسات لتعرضها على القوة العقلية متى شاءت، و**العاقلة** التي تدرك الحقائق الكلية، و**المفكّرة** وهي التي تؤلّف المعقولات ليستنتج منها علم ما لم يعلم، و**القوة القدسيّة** التي تتجلّى فيها لوائح الغيب وأسرار الملكوت المختصّة بالأنبياء والأولياء وهي المعينة بقوله تعالى: ﴿ **ولكن جَعَلْناهُ نُوراً نَهْدي بِهِ مَنْ نَشاء مِنْ عِبادِنا** ﴾، بالأشياء الخمسة المذكورة في الآية، وهي **المشكاة، والزجاجة، والمصباح، والشجرة، والزيت**. فانّ «الحاسّة» كالمشكاة، لأنّ محلّها[2] كالكُوى، ووجهها الى الظاهر لايدرك ما وراءها، وإضاءتها بالمعقولات لا بالذات، و «الخيالية» كالزجاجة في قبول صور المدركات من الجوانب وضبطها للأنوار العقلية وإنارتها بما تشتمل عليها من المعقولات، و «العاقلة» كالمصباح لإضائتها بالإدراكات الكلية والمعارف الإلهيّة و «المفكّرة» كالشجرة المباركة لتأديتها الى ثمرات لا نهاية لها، والزيتونية المثمرة بالزيت الذي هو مادة المصابيح التي لاتكون شرقيّة ولا غربيّة لتجرّدها عن اللّواحق الجسمية أو لوقوعها بين الصور والمعاني، متصرّفة في القبلتين منتفعة من الجانبَيْن، و «القوة القدسيّة» كالزيت فانّها لصفائها وشدّة ذكائها تكاد تضيء بالمعارف من غير تفكُّر ولا تعلُّم.

السادس عشر، انّه تمثيل للقوة العقلية في مراتبها بذلك، فانّها في بَدْئ أمرها خالية عن العلوم مستعدة لقبولها كالمشكاة، ثمّ ينتقش بالعلوم الضرورية بتوسّط إحساس الجزئيات بحيث يتمكّن من تحصيل النظريات فتصير كالزجاجة متلألئة

---

١. هذا الوجه الخامس عشر والذي بعده ذكرهما البيضاوي في تفسيره وهما قريبان من الحق. منه. (راجع: أنوار التنزيل وأسرار التأويل لناصر الدين أبي الخير البيضاوي، المتوفى ٧٩١ هـ،الطبعة الثانية، مصر ١٣٣٨ هـ، ص١٢٨).

٢. محلّها: محلّهما د ر.

في نفسها قابلة للأنوار؛ وذلك التمكن إن كان بالفكر والاجتهاد فكالشجرة الزيتونية، وإن كان بالحدس فكالزيت، وإن كان بقوة قدسية فكالّتي **يكاد زيتها يضيء**، لأنّها تكاد تعلم وإن لم يتصّل بملَك الوحي والإلهام الذي مثلَه النار من حيث انّ العقول يشتعل عنها. ثمّ إذا حصلت لها العلوم بحيث يتمكّن من استحضارها متى شاءت كان كالمصباح، فإذا استحضرها كان نوراً على نور، يهدي الله لهذا النور الثاقب[1] من يشاء، فإنّ الأسباب دون مشيّته لاغية[2] إذ بها تمامها **ويضرب الله الأمثال للناس** إدناء للمعقول من المحسوس توضيحاً وبيانا، والله بكل شيء عليم معقولاً كان أو محسوساً، ظاهراً كان أو خفيّاً، وفيه وعد لمن تدبّر فيها، ووعيد لمن لم يكترث بها.

السابع عشر[3]، قيل: ﴿اللهُ نورُ السَّمٰواتِ والأرْض﴾: بدا بنوره، و «النور»: البيان، فالله نور السماوات[4]، ومن نوره النفس سراج مضيء في قلب المؤمن، كما قال: **مَثَلُ نُورِهِ** يعني في قلب المؤمن، لأنّ قلبه منوَّر بالإيمان، فنور قلبه من نور الله بياناً مبيناً، فهو ينظر بنور الله الى جميع مُلكه، فيرى فيه بدائع صنعه، ويرى بنور المعرفة قدرة الله وسلطانه وأمره وملكه، فيفتح له بذلك النور علم ما في السماوات السبع وما في الأرضين علما يقينيا، فيخضع له ما فيها، فيلبّيه كلّ شيء على ما يحبّه ويهواه، مَثَل ذلك النور **كمِشْكاةٍ فيها مِصباحٌ** ـ الآية، فنفس المؤمن بيت، وقلبه مثل قنديل، ومعرفته مثل السراج، وفاه مثل الكوّة، ولسانه مثل باب الكوّة، والقنديل معلّق بباب الكوّة، إذا افتتح اللسان بما في القلب من الذكر استضاء المصباح من كوّته الى العرش، فالزجاجة التوفيق، وفَتائلها من الزهد، ودُهنُها من الرضا، وعلائقها من العقل، وهو قوله: نورٌ على نور؛ وقولُه: يكاد زيتها ـ الآية،

---

١. الثاقب: الثابت د.

٢. مشيته لاغية: مشيّة لاعينه د ر.

٣. من هنا الى سبعة وجوه ذكره صاحب حقائق التفسير. منه.

٤. السماوات: + والأرض د.

يكاد يزهر من قلب المؤمن على لسانه إذا ذكر الله ما بين المشرق والمغرب.

الثامن عشر، قيل: انّه منوِّر قلوب أهل السماوات والأرض بنور الإيمان، ومَثَل القلب كالمشكاة وجعل سويداء القلب الزجاجة لايدخلها شيء موقاةً[١]، من الضلالة والرَّدى، مصانةً بالتسديد والهُدى، وهو مُنوِّرها بهُداه، وموفِّقها لطاعته، ليس يهوديّة ولا نصرانيّة كالكوكب الدرّي، فذكر الدر لنفاسته وعظيم خطره في قلوب الخلق، انّه موجود في قعر الأبحر لاينالُه الاّ الغاصّة، وهم الراسخون في العلم غاصوا بأرواحهم في الغيب، و[٢] استخرجوا نفيس الذخائر، وجليل الجواهر، يكاد زيتها[٣]، والزيت التوفيق.

التاسع عشر، مثل نوره في قلب عبده المخلص كمشكاة، والمشكاة القلب، والمصباح النور الذي قذف فيه، المصباح في زجاجة النور مؤيَّد بالتوفيق والتوفيق[٤] مثبت[٥] فيه بصحة المعرفة، و الزجاجة كأنّها كوكب درّي، والمعرفة تضيء في قلب العارف بنور التوفيق في مصباح النور كالكوكب الدّرّي، وهو كنور المعرفة الذي يضيء من قلب المؤمن يوقد من شجرة مباركة، تضيء على شخص مبارك، وهو نفس المؤمن، يظهر أنوار باطنه على آداب ظاهره وحسن معاملته، لا شرقيّة ولا غربيّة: جوهره صافيةٌ لا لها حظّ في الدنيا ولا في الآخرة لاختصاصها بمولاها وتفرّدها بالفرد الجبار، أو لا مشركة في أفعاله ولا مرائية في أحواله، يكاد نور معرفة قلب المؤمن ينطق بما في سرّه ويضيء على من يصحبه، وإن لم يكن له منها علم ولا عنها خبر، نور المعرفة يزيد الإيمان و قيل: نور المشاهدة يغلب نور المتابعة. و قيل: نور الجمع يعلو أنوار التفرقة. و قيل: نور

١. موقاة مصدر ميمي من الوقاية وكذا المصانة. منه.
٢. و: أو د.
٣. زيتها: + يضيء د.
٤. والتوفيق: ـ د ر م.
٥. مثبت: مثيب ر.

الروح يهدي الى السرّ شعاع الفردانية، ونور السرّ يهدي الى القلب ضياء الوحدانية، ونور القلب يهدي الى الصدر[١] آداب الإسلام فإذا جاء نور الحقيقة غلب هذه الأنوار وأفرد العارف عنها وأفناه منها، وجعله في محل البقاء مع الحق متّسماً بسمته، مرتسماً برسمه، لا يكون للحدث عليها أثر، لأنّ محل أنوار الأحوال هو القيام معها ورؤيتها والسكون اليها، وإذا جاء نور الحقيقة أفناه عن الحظوظ والمشاهدات، وإذا غلب نور الحق خمدت الأنوار له، وصارت الأحوال دهشاً في فناء، وفناءً في دهشٍ، ﴿يَهدي اللهُ لِنورِهِ مَنْ يَشاءُ﴾ يخصّ بهذه الأنوار من سبقت له المشية فيه بالخصوصية، ﴿وَيَضرِبُ اللهُ الأَمْثالَ للناس﴾ للعقلاء الألِبّاء الذين خُصُّوا بالفهم عنه، والرجوع اليه، ليتفكّروا في انّ الذي خصّهم بهذه الأنوار من غير سابقة لا يتقرّب اليه الاّ بفضله وكرمه.

المتمم العشرون، قيل: النور شواهد ربوبيته ودلائل توحيده باعتبار الظهور، فمَثَلُ معرفته في قلوب العارفين كمصباح في مشكاة شبّه نور المعرفة في القلوب بالمصباح، وشبّه قلب المؤمن بالقنديل.

الحادي والعشرون، المصباح سراجُ المعرفة، وفتيلتُه الفرائضُ، ودُهنه الإخلاص، ونوره نور الاتّصال، وكلّما ازداد الإخلاص صفاءً ازداد المصباح ضياءً، وكلّما ازداد الفرائض حقيقةً ازداد المصباح نوراً.

الثاني والعشرون، قيل: بدأ بنوره، والنور البيان، والسماوات والأرض منوَّر بنورِ الله وبيانِه، ومن نوره وبيانه نورُ اليقين، وهو سراج منير مبين في قلب المؤمن كما قال: ﴿مَثَلُ نُورِه﴾ في قلب المؤمن، لأنّ قلب المؤمن منوَّر بالإيمان يلمع به، لأنّه حبيب الله ونظره بنور الله، فإذا نظر الى السّماوات بنور الله استغرقت السماوات والأرضون في نور الله، فيرى نوره في السماوات صنعه ورفعه بغير عمد من تحتهن، ولا علائق من فوقهن، مستمسكات بقدرة الله، فينظر بنور الله في مملكته، ومنه الى

---

١. الصدر: + حقيقة الايمان ونور السرّ يهدي الى الصدر د.

مملكته، فيخضع له ويطيعه، فـ ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكوٰةٍ﴾: المشكاة نفس العارف، ﴿كأنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾، فنفسه مثل بيت، وقلبه مثل قنديل، ومعرفته مثل السراج وفُوه مثل الكوّة، ولسانه مثل باب الكوّة، والقنديل معلّق بباب الكوّة، ودُهنها اليقين، وفتيلتها من الزهد، وزجاجتها من الذكاء، وعلائقها من العقل، إذا فتح اللسان بإقرار ما في القلب استضاء المصباح من كوّته الى عرش الرحمن، والتوفيق نور من الله، يوقد[1] سراجه، فاستضاءت الكوّة الى عند ربّ العزّة. وفيها ثلاث جواهر: الخوف والرجاء والحب، فالخوف مثل نار منوَّر، والرجاء نور مزخرف، والحب نور على نور لأنّه كوكب درّيّ يوقد من شجرة القرآن زيتونة مُنزَل من عند الله، ﴿لاَ شَرْقيَّة وَلاَ غَرْبيَّة﴾: لا من أساطير الأوّلين ولا من بدائع الآخرين، ﴿يَكادُ زَيتُها يُضيء﴾[2]: يكاد يزهر من قلب المؤمن على لسانه إذا قرأ ما بين المشرق والمغرب، ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلىٰ نُورٍ﴾: أي نار من الخوف على نور من المعرفة منوّر، ونور الرجاء على نور الحب منوّر، إذا فتح فاه بلا الٰه الاّ الله وبالقرآن من النور الذي في قلبه من معرفة الله يهيج منه نار الخوف مع نور الرجاء على نور الحب، فاستضاءت هذه الأنوار من كوة فمه، ففتح الباب وازداد ضوءه بأداء الفرائض واجتناب المحارم وإعمال الفضائل، فصار المؤمن منوّراً بنور الله، متقرّباً بتوحيده اليه، إن أعطي شَكر، وإن ابتُلِي صَبَر، وإن عمل أخلص، وصار مستغرقاً في النور: كلامه نور، وعمله نور، ومدخله نور، ومخرجه نور، وظاهره نور، وباطنه نور، وهو في نور الله بين الأنوار وهذا ﴿نُورٌ عَلىٰ نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ... وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَليمٌ﴾.

الثالث والعشرون، طريقة الشيخ رئيس مشائية الإسلام في إشاراته[3]، قال في

---

١. يوقد: + من د.

٢. يضيء: + أي د.

٣. الإشارات والتنبيهات، النمط الثالث، إشارة ١١، ص٩٤ من طبع جامعة طهران مع اختلاف يسير في اللفظ.

النمط الثالث في النفس: «ومن قواها مالها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل، فأوليها قوّة استعدادية لها نحو المعقولات، وقد يسمّيها قوم عقلاً هيولانيّاً وهي «المشكاة»، ويتلوها قوّة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأول لها، فتتهيّأ بها لاكتساب الثواني بالفكر وهي «الشجرة الزيتونة» إن كانت ضعيفة أو بالحدس فهي «زيت» أيضاً إن كانت أقوى من ذلك، فتسمّى عقلاً بالملكة وهي «الزجاجة» والشريفة البالغة منها قوّة قدسيّة «يكاد زيتها يضيء»، ثمّ يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال، أمّا الكمال فأن تحصل لها المعقولات بالعقل مشاهدة متمثّلة في الذهن وهو «نور»، وأمّا القوة فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب، وهو «المصباح» وهذا الكمال يسمّى عقلاً مستفاداً، وهذه القوة الملكية تسمّى عقلاً بالفعل، والذي يُخرِج من الملكة الى الفعل التّام ومن الهيولى أيضاً الى الملكة هو العقل الفعّال، وهو «النار».

قال الشيخ[1] قدّس سرّه: «هذه إشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال. وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة، والى ما يكون كاملة بالفعل والقوة أيضاً مختلفة بحسب الشدة والضعف، فمبدؤها كما يكون للطفل من قوّة الكتابة، ووسطها كما يكون للأُمّي المستعد للتعلّم، ومنتهاها كما يكون للقادر عليها الذي لايكتب وله أن يكتب متى شاء؛

فقوة النفس المناسبة للمرتبة الأُولى تسمّى عقلاً هيولانيّاً تشبيهاً إيّاها حينئذ بالهيولى الأُولى الخالية في نفسها من جميع الصور المستعدّة لقبولها وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادي فطرتهم؛

وقوّتها المناسبة للمرتبة المتوسّطة تسمّى عقلاً بالملكة، وهي ما يكون عند تحصيل المعقولات الأُوَل التي هي العلوم الأوّليّة بحسب الاستعداد لتحصيل

---

١. أي نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات ج٢، ص٣٥٤ ـ ٣٥٦، مع اختلاف يسير في اللفظ.

المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة. ومَراتب الناس تختلف في تحصيلها: فنهم مَن لها شوقٌ مّا لنفسه اليها، يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من «أصحاب الفكرة»، ومنهم مَن يظفر بها من غير حركة إمّا مع شوق وهو من «أصحاب الحدس»؛ ويتكثّر مراتب الصنفين، وصاحب المرتبة الأخيرة ذو قوّة قدسيّة؛

وأمّا قوّتها المتناسبة للمرتبة الأخيرة فتسمّى عقلاً بالفعل، وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر أو الحدس، وهذه قوّة للنفس، وحضور تلك المعقولات كمال لها، وهو المسمّى بالعقل المستفاد، لأنّها مستفادة من عقل فعّال في نفوس الناس، يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد؛ فانّ كل ما يخرج من قوّة الى فعل فانّما يخرجه غيره. وقياس عقولنا في استفادة المعقولات الى العقل الفعال، قياس أبصار الحيوانات في مشاهدة الألوان.

وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا: «وإن كانت أقوىٰ من ذلك فتسمّىٰ «عقلاً بالملكة» مع الواو العاطفة. وقال الشارح الفاضل[1]: الآية الكريمة مطابقة لهذه المراتب، وقد قيل في الخبر: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» ففسّر الشيخ تلك الإشارات بهذه المراتب، فكانت «المشكاة» شبيهة بالعقل الهيولاني، لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور، لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها؛ و «الزجاجة» بالعقل بالملكة، لأنّها شفّافة في نفسها قالة للنّور أتمّ قبول؛ و «الشجرة الزيتونيّة» بالفكر لكونها مستعدّة لأن تصير قابلة للنور بذاتها، لكن بعد حركة كثيرة؛ و «الزيت» بالحدس لكونها أقرب الى ذلك من الزيتونة؛ والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، بالقوّة القدسيّة، لأنّها تكاد تعقل بالفعل؛ و «نورٌ على نورٍ» بالعقل المستفاد لأنّ الصورة المعقولة نور، والنفس القابلة لها نور آخر؛

---

١. أي الطوسي، في شرح الإشارات، ج٢، ص٣٥٦ ـ ٣٥٧.

و «المصباح» **بالعقل بالفعل**، لأنّه نيّر بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه؛ و «النار» **بالعقل الفعّال**، لأن المصابيح تشتعل منها».

الرابع والعشرون، وللغزالي[١] ـ حشره الله مع من يوالي ـ طريقة لطيفة في بيان الآية الكريمة، ألّف فيها رسالة شريفة[٢] ونحن نختصر منها ما يناسب المقام ونحذف ما يطول به الكلام، فها هنا فصول:

الفصل الأوّل[٣]

في بيان قوله تعالى: ﴿اَللّهُ نُورُ السَّمٰواتِ والأرْضِ﴾

بالحري أن نبيّن هنا ان الله تعالى هو النور الحق، وانّ اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له. وبيانه: أن يعرّف النور بالوضع الأوّل عند العوام، ثمّ الوضع الثاني عند الخواصّ، ثمّ الثالث عند خواصّ الخواصّ، ثمّ تعرف درجات الأنوار المنسوبة الى خواص الخواصّ وحقائقها، ليظهر انّ الله سبحانه هو النور الأقصى، وانّه النور الحقيقي الذي وحده لا شريك له فيه:

فالوضع الأوّل، انّ النور هو الظاهر بنفسه ويظهر به غيره، والظهور انّما هو للمدارك، وأجلى الإدراكات عند العامة هي الحواسّ، وأقواها حاسّة البصر كما ترى، والأشياء بالنسبة الى البصر:

منها، ما لا يبصر بنفسه كالأجسام المظلمة؛

---

١. إعلم انّ الغزالي كما صحّحه ابن خلكان في تاريخه المسمّى بمتوفيات الأعيان وكذا صاحب المهمات ينبغي أن يقرأ بالتشديد. وقال السمعاني في كتاب الأنساب انّه بتخفيف الزاي منسوب الى غزالة قرية بطوس: منه.

٢. وهي المسمّاة بمشكاة الأنوار.

٣. مشكاة الأنوار، الفصل الأوّل، ص٤١ مع تصرف من الشارح بالتلخيص.

ومنها، مايبصر بنفسه ولا يبصر به غيره كجمرة النار والكواكب؛

ومنها، ما يبصر بنفسه ويبصر به غيره كالنّيّرَيْن والمصباح والنيران المشتعلة.

فـ«النور» اسم للقسم الثالث وقد يطلق على الأجسام المستنيرة وعلى نفس هذه الأجسام المشرقة؛

وأمّا الوضع الخاصّ، فهو انّ سرّ النور هو الظهور للإدراك، والإدراك يتوقّف عليه وعلى العين، قد ساوى النور والقوة الباصرة في توقّف الإدراك عليها، لكن النور الباصر أحقّ بالنور من النور الظاهر من حيث كون الأوّل مُدرِكاً على اسم الفاعل، والثاني مُدرَك على اسم المفعول، فاطلقت الخاصّة اسمَ النور على نور العين؛

وأمّا وضع خواص الخواص، فهو انّ في قلب الإنسان عيناً هي أولىٰ بأن تسمّى نوراً من العين الباصرة، لكون العين لايبصر نفسها، والعقل يدرك نفسه، ولكونها لايبصر البعيد بخلاف العقل، ولوجوه آخر[1]؛

ثمّ العقل، وإن كان ذا بصيرة لكن مبصراتها ليست على وتيرة واحدة بل بعضها عنده حاضرة كالضروريات وبعضها ليس كذلك بل يحتاج الى أن يهزّ أعطافه بكلام الحكمة، فعند إشراق نور الحكمة يصير بالفعل بعد ما كان بالقوة، وأعظم الحكم كلام الله، ثمّ كلام النبيّ والأئمة عليهم السلام[2]، فيكون منزلة تلك الكلمات عند عين العقل منزلة نور الشمس للبصر، فبالحري أن يسمّى القرآن نوراً، ومنه قوله سبحانه: ﴿وَاَنْزَلنا اِلَيْكُمْ نُوراً مُبيناً﴾[3] الى غير ذلك ممّا عبّر عن القرآن بـ«النور».

---

١. ذكر الغزالي هنا سبعة أوجه (مشكاة، ص٤٤ ـ ٤٧).

٢. «ثمّ كلام النبيّ والأئمة عليهم السلام» ليس من كلام الغزالي (راجع: مشكاة، ص٤٩).

٣. النساء: ١٧٤.

فالعين عينان[١]: ظاهرة وباطنة، فالأُولى من عالم المُلك، والثانية من المَلَكوت، ولكلّ منهما شمس؛ فللأُولى هذه الشمس المحسوسة، وللثانية القرآن وكلام الأنبياء والأولياء وأرباب الحكمة الحقة؛ ولكون الأولى كالقشر للثانية، وكالقالب للروح، وكالظلمة بالقياس الى النور، وكالسفل بالإضافة الى العلو، سمّي عالَم الملكوت **العالم العلوي و العالم الروحاني و العالم النوراني و عالم الأمر**. وبعد ما تعرّفتَ ذلك، نقول: إذا كان ما يبصر نفسه وغيره أولى باسم «النور» فإذا كان مع ذلك يجعل غيره ذا بصيرة فهو أولى بذلك، بل بأن يسمّى «سراجاً منيراً» وهو النور النبوي والأنوار القدسية من الملائكة وما والاهم فلذلك سمّي سيّدنا ومولى الثقلين وخاتم النبيّين سراجاً منيراً.

أقول: وقد ورد في الخبر انّ النور في أكثر مواضع القرآن هو مولانا عليّ بن أبي طالب ـ عليه السلام[٢] ـ. أقول: وبالحري أن يكون هذا قسماً رابعاً من معنى «النور» ويسمّى بـ «أخصّ الخواصّ».

ثمّ انّ الأنوار الملكوتية لها ترتيب بالحقيقة، وانّ الأقرب الى النور الأقصى هو أولى بالاسم «النور» وهكذا، فلا يبعد أن يكون رتبة إسرافيل فوق جبرئيل. وبالجملة، فهاهنا درجات لا تحصى، قال تعالى في شأنهم: ﴿ وإنّا لَنَحْنُ الصافّون﴾[٣] وقال سبحانه عنهم: ﴿وَما مِنّا اِلّا لَهُ مَقامٌ مَعْلومٌ﴾[٤].

ومن البيّن انّ هذا الترتيب لا يتسلسل الى غير نهاية، بل يرتقي الى منبع هو نور لذاته بذاته، ومنه يشرق على الأنوار كلّها على ترتيبها. فانظُرْ الآن انّ اسم «النور» أحقّ وأولى بهذا النيّر بذاته المنير لكل ما سواه، أو بغيره، ما أظنّ أن يشكّ

---

١. مشكاة الأنوار. ص٤٩ ـ ٥١.

٢. بحار، ج٩، ص١٩٧.

٣. الصافات: ١٦٥.

٤. الصافات: ١٦٤.

في ذلك، بل انّ ذلك الاسم على غير النور الأوّل مجاز محض، إذ كلّ ما سواه إذا اعتبر بذاته فانّه لا نور له أصلاً بل استعار النور من هذا النور المحض الحقيقيّ.

أقول: وأنا أسمّي هذا القسم بخاصّ الخاص فالمعاني خمسة.

وإذا ظهر انّ النور راجع الى الظهور والإظهار، فاعلم انّه لا ظلمة أشد من كتم العدم، لأنّه لا ظهور له أصلاً، وفي مقابلته الوجود فهو النور.

و «الوجود»[١] أيضاً ينقسم الى ما له من ذاته، والى ما له من غيره فهو مستعير لاقوام له بنفسه، بل إذا اعتبر ذاته من حيث هو هو فهو عدم محض، فـالموجود الحقّ هو الله تعالى، كما انّ النور الحق هو سبحانه. ومن هاهنا ترقى العارفون من حضيض المجاز الى يفاع الحقيقة، فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود الاّ الله و﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ اِلّا وَجْهَهُ﴾[٢] ولم يفتقر هؤلاء الى قيام القيامة ليسمعوا نداء المنادي: ﴿لِمَنِ المُـلْكُ اليَوْمَ لِلّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[٣] بل هذا النداء لا يفارق سمعَهم ولم يفهموا من معنى اَللّهُ اَكبَرُ الاّ انّه اكبر من أن يدرِك غيرُه كنهَه.

أقول: أو أكبر من أن يوصف كما ورد في أخبارنا[٤].

وبالجملة[٥]، إذا وصلوا الى تلك الحالة، فنهم، من كان لهم فيها عرفان؛ ومنهم، مَن ليس له ذلك بل انتفت عنه الكثرة واستغرق بالفردانية فلا متّسع فيه لذكر غير الله ولا لذكر نفسه، فلم يكن عنده الاّ الله، فسكر من مشرب التوحيد ما دفع عنه سلطان العقل، ومن هذا ما نقل عن أبي يزيد البسطامي وغيره من الكلمات التي لايوافق العقل ولا الشرع، ولا بأس بأن يرى الإنسان خمراً في زجاجة صافية،

---

١. مشكاة الأنوار، ص٥٥ ـ ٥٦.

٢. القصص: ٨٨.

٣. غافر: ١٦ .

٤. الكافي، ج١١٧، باب معاني الأسماء، حديث ٨.

٥. مشكاة الأنوار، ص٥٧.

ففطن انّ الخمر لون الزجاج وإذا صار مألوفاً استغفر قال شاعرهم[١]:

رَقّ الزجاجُ ورقّتِ الخمرُ فَتَشاكلا وتَشابَهَ الأمْرُ
فَكأنّما خَمْرٌ وَلا قَدَحٌ وَكأنّما قَدَحٌ وَلا خمْرُ

وهذه الحالة سمّيت بالإضافة الى صاحبها فناء، بل فناء الفناء، لأنّه فنى عن نفسه وفنى عن فنائه، فإنّه ليس شَعَر بنفسه ولا بعدم شعوره بنفسه.

الفصل الثّاني[٢]
في وجه إضافة نوره الى السّماوات والأرض، بل كونه في ذاته نور السماوات والأرض

ثمّ لايخفى ذلك عليك بعد ما عرفتَ انّه كلّ الأنوار، لأنّ «النور» عبارة عمّا ينكشف ويظهر به الأشياء، وأعلى منه ما ينكشف به وله، وأعلى منه ما ينكشف به وله ومنه، وانّ الحقيقي منه ما ينكشف به وله ومنه، وليس فوقه نور منه اقتباسه، وعرفتَ انّه لا يتّصف به الاّ الأوّل تعالى، وانّ السّماوات والأرض مشحونة نوراً من طبقَتَي النور [أعني المنسوب الى البصر والبصيرة: أي الحسّ والعقل][٣] على طريقة ومن طبقاته على ما بيّنّا[٤]: أمّا البصري فما نشاهد في السّماوات والأرض من الكواكب وفي الأرض من الأشعة المنبسطة، ولو لم يكن ذلك لم يكن للألوان ظهور بل وجود؛ وأمّا الأنوار العقلية فالعالم الأعلى مشحون

١. القائل هو صاحب بن عبّاد المتوفى ٣٨٥ هـ(يتيمة الدهر للثعالبي المتوفى ٤٢٩ هـ ج٣، ص٢٣٦).
٢. مشكاة الأنوار، ص٥٩.
٣. مشكاة الأنوار. ص٥٩.
٤. على طريقة ... بيّنّا: ليس من كلام الغزالي.

بها، فقد عرفتَ انّ العالم[١] بأسره مشحون بالأنوار الظاهرة والباطنة، وظهر لك انّ السفلية فائضة بعضها من بعض فيضان النور من السراج، وانّ السراج هو الروح النبويّ، وانّ الأرواح النبوية القدسية مقتبسة من الأرواح العلوية اقتباس السراج من النور، وانّ العلويات مترتبة في الاقتباس الى أن يرتقي معدن النور ومنبعها وهو الله تعالى، وانّ سائر الأنوار مستعار، وانّ الحقيقي نوره، بل الكلّ نوره، بل هو الكلّ في وحدة، بل هو هو لا غيره، فإذ لا نور الاّ نوره، ووجه كلّ ذي نور اليه، ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[٢] اليه. فإذَنْ، لا الٰهَ الاّ هو، فإن الإله ما كانت وجوه القلوب مولّية شطره، فلا هو الاّ هو، لأنّ [هو][٣] عبارة عما اليه الإشارة، وكلّ ما أشيرَ اليه فذلك إشارة الى ما هو متوجّه اليه. فإذَنْ، لا الٰهَ الاّ هو للعوام، ولا اله الاّ هو للخواصّ[٤]، ولا هو الاّ هو للخاصّ الخاصّ[٥]، ومنتهى معراج الخلائق مملكة الفردانية اذ المرقى لا يتصوّر الاّ مع كثرة، فانّه نوع إضافة يستدعي ماهيّة الارتقاء، وما اليه الارتقاء، وإذا ارتفعت الكثرة حقّت الوحدة، فلم يبق علو وسفل ونازل ومرتفع، فإن كان ولابدّ فالنزول الى السماء أعني بالإشراف لأنّ الأعلى له سفل وليس له أعلى؛ فهذه غاية الغايات ومنتهى الطلبات، وهو من العلم الذي كهيئة المكنون، فالمستغرق في الفردانية يقول له نزول الى السماء الدنيا، وذلك هو نزوله الى استعمال الحواسّ، كما قال: «كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به» فهو السميع البصير، واليه الإشارة بقوله: «مرضتُ فلم تعدني» فحركات هذا الموحِّد من السماء الدنيا، وإحساسه من سماء فوقه، وأمّا عقله فمن فوق ذلك، وهو يترقّى من سماء العقل الى منتهى معراج الخلائق، وأمّا مملكة الفردانية فتمام سبع طبقات، ثمّ يستوي

---

١. مشكاة الأنوار، ص٦٠.

٢. البقرة: ١١٥.

٣. هو (مشكاة ص٦٠): الهو جميع النسخ.

٤. للعوام ... للخواص: توحيد العوام ... توحيد الخواص (مشكاة).

٥. ولا هو الاّ هو للخاص الخاص: من كلام الشارح.

على عرش الوحدانية، وهاهنا وجب السكوت مخافة غيرة الجبروت[١]!

فذلكة: معنى كونه سبحانه نور السماوات والأرض انّما يمكن معرفته بالنسبة الى النور الظاهر البصري، مثلاً إذا رأيتَ أنوار الربيع وخضرته في ضوء النهار فلستَ تشكّ في انّك ترى الألوان، وربما ظننتَ انّك لا ترى مع الألوان غيرها، فانّك تقول: لستُ أرى غير الخضرة؛ ولقد أصرّ قوم على ذلك، فزعموا انّه ليس شيء غير الألوان، وأنكروا وجود النور، لكن لمّا غربت الشمس يعرف ضرورة انّ النور معنى وراء الألوان حتّى كأنّه لشدة اتّحاد الإدراكين لا يُدرَك، ولكمال ظهوره يخفى، وكذلك أرباب البصائر ما رأوا شيئاً الاّ رأوا الله معه، وربما زاد بعضهم فقال: «ما رأيتُ شيئاً الاّ ورأيتُ الله قبله»[٢] لأنّ منهم من يرى الأشياء فيراه بالأشياء، ومنهم من يرى به الأشياء والى الأوّل أشيرَ بقوله سبحانه: ﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وفي أنفُسِهِمْ حَتّىٰ يَتبيَّنَ لَهُمْ انّهُ الحَقُّ﴾ والى الثاني بقوله عزّ شأنه: ﴿اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شيءٍ شَهيدٌ﴾[٣] وليس بعدهما الاّ درجة العوام المحجوبين، لكن بقي هاهنا تفرقة هي انّ النور الظاهر يتصوّر أن يغيب عند غروب الشمس وأمّا النور الإلٰهي الذي به يظهر كلّ شيء لايتصوّر غيبته، بل تغيّره، فلا يستدلّ عليه بالتفرقة في الحالين، ولو غاب لانهدّت السماوات والأرض، وأدركَت التفرقةُ، فلمّا تساوت الأشياء [في الشهادة على وحدانية خالقها][٤] ارتفع التفريق، وخفي الطريق [إذا الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالأضداد][٥] فما لاضدّ له ولا تغير فيه، فلا يبعد أن يخفى، فسبحان مَنْ اختفى لشدّة ظهوره، واحتجب لإشراق نوره!

---

١. وهاهنا وجب السكوت ... الجبروت: وأرى الآن قبض البيان، فما أراك تطيق هذا القدر! (مشكاة ص٦٢).

٢. منسوب الى امير المؤمنين علي عليه السلام كما مرّ.

٣. فصّلت: ٥٣.

٤. في الشهادة... خالقها (مشكاة ص٦٣): ـ جميع النسخ.

٥. إذ الطريق ... بالأضداد (مشكاة ص٦٤): ـ جميع النسخ.

الفصل الثّالث

في سرّ التمثيل[١]

إعلم، انّ العالَم عالَمان: روحاني وجسماني؛ وإن شئتَ: حسّيّ وعقليّ، أو سفليّ وعلوي، أو عالم المُلْك والشَّهادة؛ وعالم الغيب والملكوت. وهذا العالم المرتفع عن الحس والخيال إذا اعتبر جملة بحيث لا يخرج عنه شيء، ولا يدخل فيه ما هو غريب، سمّى حظيرة القدس، وربّما سمّينا الروح البشري الذي هو محلّ لوائح القدس بـ«الوادي المُقدَّس».

ثمّ هذه الحظيرة: فيها حظائر بعضها أشدّ إمعاناً في معاني القدس، ولكن لفظ «الحظيرة» يقتضي أن يحيط بعض طبقاتها ببعض. فلا تظنّ انّ ما قلنا طامّات، بل هي معقولة عند أرباب البصائر.

وبالجملة، انّ عالم الشهادة مرقاة الى عالم الملكوت، وسلوك الصراط المستقيم عبارة عن هذه الترقّي ويعبّر عنه بـ«الدين» وبـ«منازل الهدى»، ولو لم يكن بينهما نسبة واتصال لم يتصوّر الترقي من أحدهما الى الآخر. فجَعلتْ الرحمةُ الإلهيّة عالمَ الشهادة على موازاة عالم الملكوت، فما من شيء في هذا العالم الاّ وهو مثال لشيء من ذلك العالم وربما كان شيء واحد مثالاً لأشياء من الملكوت، وربّما كان بالعكس؛ وانّما يكون مثالا إذا ماثله نوعاً من المماثلة، وطابقه نحواً من المطابقة، واستقصاء ذلك يطول؛ فإذا كانت في عالم الملكوت جواهر نورانية يعبر عنها بالملائكة، ويفيض منها الأنوار على الأرواح البشرية فبالحريّ أن يكون مثالها في عالم الشهادة الشمس والقمر والكواكب، ومن ذلك ينتهي السالك أوّلاً الى ما درجته درجة الكوكب فتبادر بقوله: ﴿هذا رَبِّي﴾ ثمّ إذا كشف عمّا فوق ذلك أعرض عن السوافل والعوالي فقال: ﴿اِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهي لِلّذي فَطَرَ

---

١. مشكاة الأنوار، ص٦٥.

السّموات﴾[١]. ومعنى الإشارة في الوصول لعدم المناسبة، إذ لو قيل: ما مثال الذي لا يمكن تصوّره، فالمنزّه عن كلّ مناسبة هو الأوّل الحق، ولذلك لمّا قال فرعون لموسى ـ عليه السلام ـ : ﴿وَما رَبُّ العالَمِينَ﴾[٢] حيث طلب الماهية لم يُجِبْ الاّ بتعريفه بأفعاله فقال: ﴿رَبُّ السَّموٰاتِ وَالأَرْضِ﴾ و «علم التعبير» ممّا يوصل الى منهاج ضرب المثال، فانّ «الشمس» يعبر[٣] بـ «السلطان» و «القمر» بـ «الوزير» و «من ختم على الأفواه والفروج» بالمؤذّن. فكما انّ في الموجودات العالية ما مثاله الشمس والقمر والكواكب، فكذلك فيها ماله أمثلة أخر إذ اعتبرت فيه أوصاف غير النورانية، فإن كان فيها ما هو ثابت لايتغيّر ومنه يتفجّر مياه المعرفة الى أودية القلوب فمثاله الطور، وإن كان فيها ما يأخذ تلك المعارف فمثاله الوادي، وإن كان تلك المعارف يجري من قلب الى قلب فهذه القلوب أودية، ومفتتح الوادي قلوب الأنبياء، ثمّ الأوصياء، ثمّ العلماء؛ فإن كانت تلك الأودية أدون من الأوّل فهو **الوادي الأيمن**، وإن كان الأوّل يتلقّ من آخر درجات الأوّل فمغترفه **شاطئ الوادي الأيمن**، وإن كان روح النبي سراجاً مقتبساً بواسطة الوحي فما منه الاقتباس مثاله **النار**، وحظّ المتلقّي عن الأنبياء على الاستبصار مثاله **الجذوة** و **القبس** و**الشهاب**، فانّ صاحب الذوق مشارك للنبي في بعض الأحوال، ومثال تلك المشاركة **الاصطلاء**، وإن كان أوّل منزل الأنبياء الترقي من كدورات الحسّ والخيال فمثال ذلك المنزل هو **الوادي المقدّس** ولا يمكن أن يوطّأ ذلك الاّ بنفي الكونين وطرد النشأتين فمثال طرحها للتوجّه الى كعبة القدس **خَلْعُ النَعلَين**[٤].

---

١. الأنعام: ٧٩.

٢. الشعراء: ٢٣.

٣. قوله: «يعبر» على المجهول بدون التشديد، يقال عبر الرؤيا كنصر. منه.

٤. إشارة الى قوله تعالى: ﴿فاخلع نعليك انّك بالواد المقدّس طوى﴾ (طه: ١٢).

الفصل الرّابع[1]

في بيان مراتب الأرواح البشرية وبمعرفتها يعرف أمثلة القرآن

فالأوّل منها، الروح الحسّاس الذي يتلقّ ما يورده الحواس وهو أصل الروح الحيواني وهذه موجود في الرضيع؛

والثاني، الروح الخيالي وهو الذي يستثبت واردات الحواسّ ويحفظها ليعرضه على الروح العقلي؛

والثالث، الروح العقلي الذي يدرك المعاني الخارجة عن الحسّ والخيال وهو الجوهر الإنسي الخاصّ؛

والرابع، الروح الفكري وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات يستنتج منها معارف شريفة وهكذا؛

والخامس الروح القدسي الذي يختصّ به الأنبياء وبعض الأولياء، ومنه يتجلّى لوائح القدس ومعارف الملكوت التي يقصر عنها الروح العقلي والفكري واليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنا اِلَيكَ رُوحاً مِنْ اَمرِنا ما كنتَ تَدري مَا الكِتابُ وَلا الايمانُ وَلكِنْ جَعَلْناهُ نُوراً نَهدي بِهِ مَنْ نَشاءُ﴾[2] فلا يستبعد أن يكون وراء طور العقل طور آخر. ولا تجعل أقصى الكمال وقفاً على نفسك؛ فإذا عرفت هذه الأنوار فلنرجع الى عرض الأمثلة ونقول:

اعلم انّ القول في موازنة هذه الأرواح الخمسة للمشكاة و الزجاجة و المصباح و الشجرة و الزيت، هو انّك إذا نظرتَ الى خاصة «الرّوح الحيواني» وجدتَ أنواره خارجة من ثقب عديدة كالعين وأضرابها، وأوفقُ مثال له من عالم الشهادة «المشكاة»؛ وأمّا «الروح الخيالي» فهو من طينة العالم السفليّ، لكن إذا صُفِي وهُذِّب

---

١. من كلام الغزالي في مشكاة الأنوار.

٢. الشورى: ٥٢.

يصير موازياً للمعاني العقلية مؤدّياً لأنوارها، وهو المحتاج اليه في بداية الأمر ليضبط به المعارف العقلية ولا ينتشر انتشار الخروج عن حدّ الضبط. وهذه الخواص الثلاثة لا توجد في عالم الشهادة بالإضافة الى الأنوار المبصرة الاّ للزّجاجة، فانّها من جوهر كثيف أرضي لكن صفي ورُقّ حتّى صار لا يحجب النور، بل يؤدّيه ويحفظه عن الانطفاء، وأمّا «الروح العقليّ» فلا يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح بعد ما بيّنّا كون الأنبياء سُرُجاً؛ وأمّا «الروح الفكريّ» فمن خاصيته انّه يبتدئ من أصل واحد، فينشعب منه شعبتان، ثمّ كلّ شعبة شعبتان، وهكذا، فيفضي الأمر الى نتائج هي ثمراتها، فبالحريّ أن يكون مثاله من هذا العالم «الشجرة»، ولمّا كانت الثمرة مادّة لتضاعُفِ المعارف وثباتِها فينبغي أن لا يُمَثَّل لشجرة السَّفَرْجَل والرُّمان وغيرهما، بل ينبغي أن يمثَّل بشجرة الزيت، لأنّ لب ثمرها هو الزيت الذي مادة المصابيح، ويختص من سائر الأدهان بمزيد الإشراق مع قلّة الدخان. ولمّا كان كلّ ما كثر نفعها فهو مبارك فذلك الروح أولى بأن يسمّى «شجرة مباركة» ولمّا كانت شعب الأفكار العقلية المحضة خارجة عن الجهات والقرب والبعد فبالحريّ أن يكون لا شرقيّة ولا غربيّة؛ وأمّا الروح القدسي المنسوب الى الأنبياء والأولياء، فمن ذلك ما يحتاج الى تعليم وتنبيه ومدد من خارج، ومنهم من يتنبّه بنفسه من غير مدد، فبالحريّ أن يعبّر عن الصافي البالغ الاستعداد بأنّه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، لأنّ في الأولياء من يكاد يشرق نوره حتّى يكاد يستغني عن مدد الأنبياء، وكذا في الأنبياء من يكاد يستغني عن مدد الملائكة، فهذا المثال موافق لهذا القسم؛ وإذا كانت هذه الأنوار مترتّبة فالحسّي هو الأوّل هو كالتوطئة للخيالى، إذ لايتصوّر الخيال الاّ موضوعاً بعده، والفكري والعقلي يكونان بعدهما، فبالحري أن تكون الزجاجة كالمحلّ للمصباح، والمشكاة كالمحلّ للزجاجة، فيكون المصباح في زجاجة، والزجاجة في مشكاة، وإذا كانت كلّها أنواراً بعضها فوق بعض، فبالحريّ أن يكون نوراً على نور.

خاتمة: هذا المثال انّما يصح لقلوب الأنبياء والأولياء والمؤمنين، لا لقلوب الكفار، فانّ النور يراد للهداية، فالمصروف عن طريق الهُدى في البطلان والضلالة،

وعقول الكفّار منتكسة، وكذا إدراكاتهم، فمثلهم كرجل ﴿ في بَحرٍ لُجِّيٍّ يَغْشاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُماتٌ بَعضُها فَوْقَ بَعْضٍ ﴾[1] فالبحر اللّجيّ هو الدنيا بما فيها من الأخطار المُهلكة والأشغال المردية، والموج الأوّل موج الشهوات الداعية الى الصفات البهيميّة والاشتغال باللّذات الحسيّة، فيأكلون ويتمتعون كما يأكل الأنعام، وبالحريّ أن يكون هذا الموج مُظلَماً لأنّ «حبّ الشيء يُعمي ويُصِمّ»، والموج موج الصفات السبعية الباعثة على العداوة والبغضاء والتفاخر والتكاثر، وبالحريّ أن يكون مظلماً لأنّ الغضب غول العقل، وينبغي أن يكون هو الموج الأعلى لأنّ الغضب في الأكثر يستولي على الشهوات، حتّى إذا هاج أذهل عن الشهوات. وأمّا السّحاب فهو الاعتقادات الخبيثة والآراء الفاسدة التي صارت حجاباً بين المرء وإيمانه ومعرفة الحق والاستضاءة بنور شمس القرآن والعقل، فانّ من خاصية السحاب أن يحجب عن إشراق الشمس. واذا كانت مظلمة فبالحريّ أن يكون ظلمات بعضها فوق بعض؛ ولمّا كانت هذه الظلمات يحجب عن معرفة الأشياء القريبة فضلاً عن البعيدة ولذلك حجب الكفّار عن معرفة أحوال النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ مع قرب متناوله وظهوره بأدنى تأمّل، فبالحريّ أن يعبّر عنه بأنّه لو ﴿ أخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَراها ﴾. وإذا كان منبع الأنوار كلّها من النور الأوّل الحق كما سبق، فبالحريّ أن يعتقد كل موحِّدٍ أنّ ﴿ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾! انتهى ما رُمنا تلخيصه من رسالة مشكاة الأنوار للعلاّمة الغزالي ولَعَمرِ الحبيبِ انّه قد بلغ الغاية القصوى من ذوق أمثاله، فجزاه الله عن زمرة أهل العلم بما يليق بأحواله والحمد لله أوّلاً وآخراً.

وللأستاذ القمقام صدر المتألّهين[2] رسالة شريفة في تفسير الآية الكريمة أبدع فيها من إبراز اللّطائف وأظهر أنواراً من المعارف، رأينا تلخيصه من سوء الأدب

---

١. النور: ٤٠.

٢. تفسير آية النور، طبع حجريّاً سنة ١٣٢٢ هـ، وأخيراً صحّحه محمد الخواجوي وطبعه طبع مؤسسة نشر مولى، طهران ١٤٠٣ هـ.

ولم نجترئ على ذكر جمل من حقائقها بهذا السبب.

النّور الثّالث

في ذكر الأخبار التي ذكرها الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في هذا الباب، وهي أربعة ذكرنا منها واحداً، والآن نذكر الثلاثة الباقية مع بيانات لفظيّة لئلاّ يحتاج عند إبانة حقائقها الى تصحيح العبارات.

الحديث الثّاني

[تفسير قوله تعالى: ﴿اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ والأرْض﴾]

بإسناده عن الفضيل بن يسار، قال: قلتُ لأبي عبدالله الصادق ـ عليه السلام ـ: ﴿اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأرْضِ﴾ قال: كذلك الله عزّ وجلّ. قال: قلتُ: مَثَلُ نورِ، قال لي: محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ قلتُ: كمشكوة، قال: صدر محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ قلتُ: فيها مصباح، قال: فيها[1] نور العلم يعني النبوة، قلتُ: المصباح في زجاجةٍ، قال: علم رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ صدر الى قلب عليّ ـ عليه السلام ـ قلتُ: كأنّها، قال: لأي شيء تقرأ: «كأنّها»؟ قلتُ: فكيفَ جُعِلتُ فداك؟ قال: «كأنّه كوْكَبٌ درّيٌّ». قلتُ: يُوقَدُ مِنْ شَجَرةٍ مُباركةٍ زَيْتونَةٍ لا شرقيّة ولا غَربيّةٍ. قال: ذاك أميرُ المؤمنين عليّ ابن أبي طالب ـ عليه السلام ـ لا يهوديّ ولا نصرانيّ، قلت: يكادُ زَيتُها يُضيء ولَو لَمْ تَمَسَسه نارٌ. يكاد العلم يخرج من فَمِ العالِمِ مِن آل محمّد من قبل أن ينطق به قلتُ: نورٌ عَلى نورٍ. قال: الإمام في إثر الإمام.

---

١. فيها: فيه (التوحيد، ص١٥٧).

شرح: في هذا الخبر تصريح بصحّة إطلاق «النور» عليه سبحانه من دون تأويل، كما نقلنا من رسالة الغزالي. قوله: «محمّد» بالرفع خبر مبتدأ محذوف، أي هو محمّد، فإمّا بيان للضمير أو للنور، وقد سبق بيانهما في «النور الأوّل» وعليهما يحتمل الجرّ على البيان أيضاً؛ وإمّا بيان للمَثَل فيتعيّن الرفع مطلقاً، والمعنى انّ الذي ينبغي أن يضرب مثلاً لله أو لنوره[١] هو محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ وعلى ذلك فقوله: «كمشكاة» توضيح للمَثَل. ولعلّه ـ عليه السلام ـ جعل «المشكاة» موضع الفتيلة. و «المصباح»: الضوء كما يدّل عليه قوله: «فيها نور العلم» ثمّ انّه ـ عليه السلام ـ قرأ «كأنّه» بالتذكير ليرجع الى المصباح فلا يكون خبراً للزجاجة الثانية، فحينئذ يكون الزجاجة الثانية خبر مبتدأ محذوف، فكأنّه من قبيل: «مررتُ برجل أيّ رجل» يراد به الكامل في الرجولية حتّى[٢] كأنّه الرجل، والتقدير: «في زجاجة هي الزجاجة لا غير» وكذا قوله تعالى: «يوقد»[٣] يجب أن يكون للغائب المذكر.

قيل: القلب هو الفؤاد، وقيل: أخصّ منه، والقلب قلبان[٤]: أحدهما، اللّحم الصنوبري المودّع في الجانب الأيسر من الصدر هو لحم في باطنه تجويف، فيه دم أسود، وهو منبع الروح ومعدنه، وهذا موجود للبهائم أيضاً؛ والثاني لطيفة ربّانيّة ورقيقه روحانيّة لها بهذا القلب تعلّق قد حار الجماهير في كيفية تعلقها ويعبر عنها تارة بالقلب وأخرى بالروح، وثالثة بالنفس: في الخبر: ما من عبد يُقبل على الله بقلبه الاّ أقبل الله بقلوب المؤمنين عليه وفي الخبر أيضا: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» أو «من أصابع الله». وسيأتي في «النور الرابع» تحقيق هذا الخبر وما يجيء بعده إن شاء الله تعالى.

---

١. لنوره: النور د.

٢. حتّى: فهي د.

٣. يوقد: + من شجرة د.

٤. اقتباس من إحياء علوم الدين للغزالي، ج٣، كتاب شرح عجائب القلب، ص٣؛ المحجّة البيضاء، ج ٥، كتاب شرح عجائب القلب، ص٥ وفيه: «لفظ القلب وهو يطلق على معنيين: أحدهما، اللحم الصنوبري ...».

الحديث الثّالث

[تفسير قوله تعالى ﴿كمشكوٰةٍ فيها مصباح...﴾]

بإسناده عن محمّد بن عليّ بن الحسين ـ عليهم السلام ـ في قوله عزّ وجل: ﴿كمشكوٰة فيها مصباح﴾ قال: «المشكاة» نور العلم في صدر النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ، «المصباح في زجاجة الزجاجة» صدر عليّ ـ عليه السلام ـ صار علم النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ الى صدر عليّ عليه السلام علّم النبيّ عليّاً عليهما السلام[1] ﴿الزّجاجةُ كأنّها كَوكَبٌ درِّيّ يُوقَدُ مِنْ شَجرةٍ مُباركةٍ﴾ قال: نور العلم ﴿لا شرقيّة ولا غربيّة﴾ قال: لا يهوديّة ولا نصرانية ﴿يَكادُ زَيتُها يُضيء وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ﴾ قال: يكاد العالِم من آل محمّد يتكلّم بالعلم قبل أن يسأل ﴿نُورٌ عَلىٰ نُورٍ﴾ إماماً مؤيّداً بنور العلم والحكمة في إثر إمام من آل محمّد، وذلك من لدن آدم الى أن يقوم الساعة.

شرح: لايذهب عليك انّ نور العلم تفسير للمشكاة، بل مجموع قوله: «نور العلم في صدر النبيّ» تفسير لقوله: «كمشكوة فيها مصباح» فيكون المصباح نور العلم، والمشكاة صدر النبيّ كما في الخبر السابق وذلك لأنّ السائل كلّما ذكر آية ذكر الإمام ـ عليه السلام ـ تفسيرها، وقد ذكر هنا قوله: «كمشكاة فيها» ففسّرها بذلك، وتقدير الكلام في قوله ـ عليه السلام ـ «المشكاة» انّ هذه[2] المشكاة التي فيها مصباح هي صدر النبيّ فيه نور العلم، فافهم. قوله: «الزجاجة صدر عليّ عليه السلام»، اللّام للعهد، أي هذه الزجاجة الأُولى التي فيها المصباح هي صدر عليّ عليه السلام. وقوله: «علّم النبيّ عليّاً عليه السلام» بيان لقوله: «صار ولذا لم

---

١. علّم النبيّ عليّاً عليهما السلام: ـ د، التوحيد.

٢. المشكاة انّ هذه: ـ د.

يعطف بحرف. وفي هذا الخبر جعل «الزجاجة» مبتدأ وجملة «كأنّها» بضمير التأنيث خبرها. وظنّي أنّ الأمر على الخبر الأوّل كذلك أيضاً، إذ «المصباح» و «الزجاجة» وإن تغايَرا مفهوماً لكن اتّحدا من بعض الوجوه سيّما عند من ذهب الى اتّحاد العاقل والمعقول، فيكون المصباح والزجاجة واحداً، فتبصّرْ! وقوله: «من لدنْ آدم» ـ الى آخره، أراد به انّ الإمامة المطلقة هي حقّ آل محمّد، فجميع الأنبياء والأولياء من قبلهم ليسوا الاّ حوامل أماناتهم ومحامل أنوارهم، فكانوا جميعاً من جملة آل محمّد عليهم السلام. وهذا من أسرارهم المصونة، وأبوابهم التي يفتح به أبواب معدودة.

قال المصنّف شيخنا القمي ـ رضي الله عنه ـ بهذه العبارة:

فهؤلاء الأوصياء الذين جعلهم الله عزّ وجلّ خلفاءه في أرضه وحججه على خلقه لا تخلو الأرض في كلّ عصر من واحد منهم، يدلّ على صحة ذلك قول أبي طالب في رسول الله صلّى الله عليه وآله:

أنت الأمين محمّد قرْم أغرّ مسوّد
لمسوّدين أطايب كرموا وطاب المَولِد[1]
أنت السعيد من السعود تكنّفتك الأسعد
من لَدْنِ آدم لم تزل فينا وصيّ مرشد
فلقد عرفتُك صادقاً بالقول لا تتفنّد
ما زلتَ تنطق بالصواب وأنت طفل أمْرَد

يقول: ما زلتَ تتكلّم بالعلم قبل أن يوحى اليك وأنت طفل، كما قال إبراهيم ـ عليه السلام ـ وهو صغير لقومه: ﴿إنِّي بَرِيءٌ ممّا تُشرِكون﴾ وكما تكلّم عيسى

---

١. هكذا في النص وكتاب التوحيد ولكن في سائر الكتب نظم الشعر هكذا:

أنت الأمين محمّد — قرم أغرّ مسوّد
لِمُسوَّدين أكارم — طابوا وطاب المولد

ـ عليه السلام ـ في المهد، فقال: ﴿إِنّي عبدُ الله آتانِيَ الكِتابَ وجَعَلَني نَبيّاً. وَجَعَلَني مُبارَكاً أَينَ مَاكُنْتُ﴾ الآية. ولأبي طالب في رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ مثل ذلك في قصيدته اللّاميّة[1] حين يقول:

وما مثلُه في الناسِ سَيِّد معشر إذا قايَسوه عند وقت التحاصُل
فأيَّدَهُ ربُّ العباد بنوره وأظهر ديناً حقُّه غير زائل

ويقول فيها:

وأبيض يستسقي الغمام بوجهه ربيع[2] اليتامى عصمةً للأرامل
تُطيف[3] به الهُلاّك مِن آل هاشم فهم عنده في نعمة وفواضل
وميزانَ صدق لا يخيس شعيرة وميزانَ عدلٍ وزنُه غير عائل

أقول: أمّا اللّغة، فـ«الأمين»: المؤتمن على الشيء، ومنه محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ «أمين الله» ومنه الحديث: «المؤذّنون أمناء المسلمين على صلاتهم وصيامهم ولحومهم ودمائهم»[4]. و«القرم» بالفتح ثمّ السكون: السيّد، وفي النهاية، في حديث عليّ ـ عليه السلام ـ: «أنا أبو حسن القرم» أي المقدّم في الرأي، و «القرم» فحل الإبل أي أنا فيهم بمنزلة الفحل في الإبل. ونقل عن الخطّابي «انّه المقدّم في المعرفة وتجارب الأمور» و «الأغرّ» من «الغرّة» وهو بياض في جبهة الفرس، و «غرّة» كل شيء: أوّله، و «الأغرّ»: الشريف والسيّد. و «السعود» و «الأسعُد» بضم العين، جمع سعد. و «لَدْنِ» بتسكين المهملة وكسر النون من لغات لَدُن بمعنى عِنْدَ. و «الفند» بالتحريك: الكذب والخطل في القول والرأي. و «الأمرد» على أفْعَل الصفة: عديم

---

١. راجع كتب التاريخ والسير والمغازي وخاصة الغدير، ج٧، ص٣٣٨ وبحار، ج٣٥، ص١٦٦.

٢. ربيع: ثمال (في أكثر المآخذ).

٣. تطيف: يلوذ (في أكثر المآخذ منها بحار، ج٣٥، ص١٦٦).

٤. وسائل الشيعة، ج٤، كتاب الصلاة، أبواب الأذان، باب٣، حديث٧، ص٦١٩ وفيه: «المؤذنون أمناء المؤمنين على صلاتهم وصومهم ..».

اللّحية. والوضيء: الوجيه. و «السيّد» من السودَد، يقال: «ساد قومه» فهو سيّدهم. قال الكوفيّون وأهل الحجاز: هو فعيل، لأنّه يجمع على سيائد بالهمز، مثل أفيل وأفائل، وقال البصريون: هو فَيْعِل، وجمع على «سادة» على وزن فَعلة بالتحريك، كأنّه جمع سائد مثل قائد وقادة، وانّما جمعت العرب «السيّد» و «الجيد» على فعائل بالهمز على[1] غير قياس، وجمع فيعل على قياس بلا همز هو القياس. و «التخاصل» بالمعجمة ثمّ المهملة. يقال: «تخاصل القوم» أي تراهنوا، ويقال: «أحرز فلان خصله وأصاب خصله»: إذا غلب، والخِصل بالكسر ما يتراهن عليه. و «الأبيض» يقال للسيد العظيم. و «يستسقي» على صيغة المعلوم. و «الغمام» بالرفع. و «الباء» في «بوجهه» بمعنى «مِنْ»، أو على صيغة المجهول فالباء للسببيّة، والمعنى على الأوّل: انّ الغمام يطلب الغيث من ماء وجهه الكريم؛ وعلى الثاني: يطلب الناس السقي من الغمام بحرمة وجهه في الأوّلين والآخرين. و «ربيع اليتامى» أي هو بين اليتامى مثل الربيع بين الفصول، أو انّه مربّي اليتامى كما انّ الربيع يربّي البزور[2] والأشجار. ويؤيّد ذلك ما ورد في بعض الأخبار وكتب اللغة. «ثمال اليتامى» بدل الربيع، والثمال: الذي يعتمد الناس بإحسانه ويستعينون به، وأصله من «الثميلة» وهي بقية الماء في الوادي، وبقية الطعام في القِدر، وبقية العلف في بطن البعير، وكما انّ البعير يتقوّى بذلك وكذا الناس يرجعون الى الماء الباقي، كذلك[3] الناس يرجعون في حوائجهم اليه ويستعينون به. وقوله: «حقّه غير زائل» يمكن أن يقرأ كلاهما بالنصب، على أن يكون الأوّل تأكيداً للدّين، أي هو الدين حقّ الدين، والثاني على الحال، ويحتمل أن يكونا مرفوعين مبتدأ وخبراً، أي نصيب هذا الدّين أن لايزول، أو الواجب اللازم له ذلك، أو ما ينبغي ويحقّ له ذلك. و «الأرامل» جمع أرملة وهي المرأة لا زوج لها ولا كافل. و «الهُلاّك» بالضم ثمّ

---

١. على: ــ د.

٢. البزور: النيروز د.

٣. يرجعون ... كذلك: ــ د..

التشديد. الذين ينثابون[١] الناس ابتغاء معروفهم، والمنتجعون الذين ضلّوا الطريق. و«الفواضل»: النعم التي يتعدّى الى الغير. قوله: «وميزان صدق» هكذا في النسخ التي رأينا، ولعل هاهنا لفظاً آخر قد صحّف على النساخ. و«يخيس» بالخاء المعجمة، يقال: «خاس بالعهد، يخيس»: إذا غدر ونكث. و«العائل» بالمهملة من «عال» الميزان: إذا جار ونقص أو زاد. ومعاني الأبيات ظاهرة.

الحديث الرّابع

[تفسير قوله تعالى ﴿اللهُ نُورُ...﴾]

بإسناده عن جابر بن يزيد، عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ في قوله عزّ وجلّ: ﴿اَللهُ نورُ السَّمٰواتِ والأرْضِ مَثَلُ نُورِه كَمِشْكوٰةٍ﴾ فالمشكاة صدر نبيّ الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ فيه المصباح، والمصباح هو العلم في زجاجة، والزجاجة أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ وعلم نبيّ الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ عنده.

شرح: ضمير «فيه» يعود الى «المشكاة» باعتبار المراد منه، وبالجملة، في هذه الأخبار وغيرها من أخبار الكليني ـ قدّس سرّه ـ، استعيرت «المشكاة» لصدر النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ وشبّه اللطيفة القدسية التي في صدره بـ«المصباح» وتقدير الكلام: المصباح في زجاجة في مشكاة.

ولنشرع الآن في تطبيق الأخبار على الآية الكريمة حسب ما وفّقنا الله لفهمها إن شاء الله:

---

١. ينثابون: ينتابون س. وينثابون، أي يجتمعون.

النور الرّابع[1]

في ذكر سرّ التمثيل على ما اقتبسه جامع الأحرف من مشكاة نور أهل بيت الوحي والحكمة ـ عليهم السلام ـ مطابقاً لما يؤنس من مصابيح البراهين الحقيقية موافقاً لما يستضاء من مشاعل أرباب المشاهدة:

مقدّمة

بالحريّ أن نذكر المباحث العربية وفق ما يتوقّد من أنوار هذه الأخبار، فنقول: لا ريب انّها ناصّة في انّ «المصباح» هو النور المقدّس المحمّدي ـ صلّى الله عليه وآله ـ المتّحد بالنور العَلَويّ المرتضويّ في العالم العِلوي، و «الزجاجة» هي العلوية البيضاء، و «المشكاة» هي المحمدية الكبرى المفترقتان في بعض مراتب الأكوان، فإن جعلت المشكاة موضع الفتيلة من القنديل والمصباح الضوء ـ كما قاله بعض المفسرين ـ تكون المشكاة متّصلة بالمصباح وتكون الزجاجة بعدها، وهو اللائق بمرتبتهما ـ صلوات الله عليهما وآلهما ـ فيكون «في الزجاجة» ظرفاً للمصباح الذي في المشكاة لا مطلقاً، وكذلك الحكم إن فسّرت المشكاة بالأنبوبة التي في وسط القنديل،والمصباح الفتيلة المشتعلة، وأمّا إذا جعلت المشكاة القنديل، والمصباح الفتيلة، فيتغاير المشكاة والزجاجة تغايراً اعتباريّاً كما كان بينهما ـ صلّى الله عليهما وآلهما ـ فيكون تغيير الصيغة والظرفية مشعراً بهذا الافتراق من وجه وانّ[2] الأوّل هو المبدأ المرشد والأصل، وأمّا إذا جعلت «المشكاة» الكوّة الغير النافذة و «المصباح» السراج الضخم الثاقب ـ كما يقوله أكثرهم ـ تكون الزجاجة متوسّطة بينهما، وعليه فيشكل[3] الأمر. والذي أقوله إن فهمتَ أسرار النبوّة والولاية

---

١. كتب الشارح بخطّه الشريف في هامش ورقة ١٣٦ نسخة س: هو! الجزء الثامن عشر. أواخر الربيع الأوّل ١٠٩٨ هـ.

٢. وان: فان د.

٣. فيشكل: ويشكل د م.

وأعملتَ الفكرة الصائبة وألقيتَ الأذُن الواعية، هو انّ مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ سرّ الله، ومن البيّن انّ سرّ الله تعالى في صدر الرّسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ ولذلك عبّر عن الرّسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ بـ«الصدر» وعن عليّ ـ عليه السلام ـ بـ«القلب» ولمّا كان من المستفيض انّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ قال له ـ عليه السلام ـ: «لحمك لحمي وجسمك جسمي، وأنت منّي وأنا منك»[1] بمعنى انّ الكلّ هو الكلّ، فالتعبير بالحقيقة يرجع الى نور النبيّ وقلبه وصدره ـ صلّى الله عليه وآله ـ فانظُر ماذا ترى وأنا أكشف لك عن سرّ هذا السرّ، إن كنتَ ممّن تيقَّنتَ باتحاد نورَيهما.

وأقول: انّ الولاية الكلية التي هي المحبوبيّة المطلقة خاصّة بحبيب الله جلّ وعزّ، فانّ جميع الأنبياء والأولياء من لدن آدم الى قيام الساعة يقتبسون من مشكاته ـ صلّى الله عليه وآله ـ كما اتّفقت على ذلك الأخبارُ وكلمات الأخيار. ومن المستبين انّ الولاية هي جهة الحقيّة المحضة والنبوة لها جهة الخَليقة أيضا، فولاية سيّد النبيّين هي الباطن والسرّ، وظاهره النبوة، وقد ورثه أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ من الولاية دون النبوة لقوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ لعليّ ـ عليه السلام ـ: «أنتَ مِنّي كنفسي» و «أنت منّي بمنزلة هرون من موسى الاّ انّه لا نبيّ بعدي»[2] فأمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ هو سرّ الرسول الزاهر وباطنه الظاهر، فهو الزجاجة المتوسطة بين المصباح والمشكاة، ومن ذلك ورد قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: أنا أُقاتِل على التنزيل وأنت يا عليّ تقاتل على التأويل»[3] وبالحريّ أن يستضاء هناك بمصابيح أنوار يسلك بها سبيل رجال أبرار.

---

١. المناقب لأخطب خوارزم، ص٦١؛ الخصال، باب ما بعد الألف، ص٦٤٠؛ بحار، ج٣٥، ص٣٣.

٢. المناقب لأخطب خوارزم، ص١٢٩ وفي كثير من كتب الحديث..

٣. الكافي، ج٥، ص١١ ـ ١٢ مع اختلاف في اللفظ؛ المناقب للخوارزمي ص٦١ مع اختلاف في اللفظ.

مصباح

ليعلمنّ انّ الحقّ جلّ مجده لا يضاف نوره الى السّماوات والأرض الاّ حين يراد بذلك الإيجاد والإبداعُ والإظهارُ والإنشاءُ إيماءً الى العلّة الفاعلية التي لاتحقّق ولا شيئية لحقيقة ولا ظهور لشيء بدونها، لأنّ الفاعل هو مذوّت الذّوات ومحقّق الحقائق كما تقرّر في مقرّه، وإن لم يكن يراد ذلك فلا يضاف لأنّه تعالى نور لا ظلمة فيه وحقّ لا باطل يعتريه وكل ما سوى وجهه الكريم فهو باطل هالك. ومن هذا القبيل ما ورد في حديث الدعاء[1]: «أنتَ اللهُ زَيْنَ السماوات والأرض وأنت الله جمال السماوات والأرض» يراد بذلك العلة الصورية المطلقة بمعنى انّه مُصوِّر الصور بل صورة الصورة، لست أعني انّه صورةٌ أو انّ له صورة، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيرا؛ وكذا قولهم -عليهم السلام-: «أنت الله قوام السماوات والأرض» يُعنى به ممسكهما ولا تَقُّوم لهما بدونه تعبيرا عن العلة القوامية التي لا قوام للمعلول الاّ بها وقولهم: «انت الله عماد السماوات والأرض» إشعاراً بالعلة المادية الخارجة عن القوام، كلّ ذلك للتنبيه على انّه لا يخلو منه شيء وهو بكل شيء محيط، وللإشارة الى انّ الفاعل الأوّل يقوم مقام جميع العلل كما انّه ينوب مناب كافّة الصفات الكماليّة، وكما انّ هذا لايقتضي وجود صفات زائدة أو عينية كما هو الحق، كذلك فيما نحن بصدده، لايستدعي وجود هذه العلل، بل الأمر في كلا المقصدين إرجاع الكل الى السلوب، وانّه سبحانه المتفرّد بذاته في الصفات والأفعال، فتبصّرْ.

مصباح

تفهّم عنّي - يا أخا العرفان! فإنّي لك من الناصحين - انّ الظاهر من خبر الفضيل جعل المَثَل محمّداً كما بيّنّا في الاحتمالات؛ وعلى هذا فينبغي أن يكون المَثَل بمعنى القصة والحكاية أي ما يحكي نور الله في السماوات والأرض ويبيّن هذه القصة

---

١. بحار، ج٨٧، ص٢٠٣.

أي قصّة الإضافة بمعنى انّه الواسطة والسبب في سطوع هذا النور على هياكل الأعيان وشروقه على هذه الصحاري والبلدان هو محمّد سيّد النبيّين ـ صلّى الله عليه وآله ـ. بيان ذلك بالإجمال: انّ أوّل ما صدر عن المبدأ وظهر من مهامّة الأزل هو نور نبيّنا ـ صلّى الله عليه وآله ـ ثمّ ظهر بظهوره قوافل الأخيار والأشرار واستنار بنوره سائر الأنوار هو النور المحمّدي، فهو نور الأنوار وحكاية نور الله في سماوات الأخيار وأراضي الأبرار، بل هو نور الله عند أولي البصائر والأبصار، وبذلك النور الشارق والضوء البارق ظهر اللّوح والقلم والعرش والكرسي والسماوات والأرض كما في الأخبار المستفيضة؛ وقد سبق ذلك مراراً عديدة. ولمّا كان المصباح ممّا يلزمه إذا استضاء عنه المشكاة وسائر الأمور الخارجة عنه، أن يتوسّط هناك أمر من شأنه الاستضاءة والإضاءة معاً، جعل في زجاجة جامعة للجهتين كاملة الاستعداد للأمرين مثل ما انّ النور العقليّ الصِّرف لا يطيقه الحقائق السافلة لأن يستفيض منه الاّ بوساطة أمر جامع له جهة تقدّس وشرافة ونسبة الى المواد، أي نسبة ليأخذ من العلو ويفيض على السفل، وهو هناك النفس الكلية الإلٰهيّة. وإن كانت تلك النفس القدسية يتحدّ بالنور العقلي في بعض معارجها الكمالية لكن يتبعه بحسب الرتبة اتّباع القمر للشمس الحسية، قال الله عزّ من قائل: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحٰيها﴾ إشارة الى النور النبوي المحمّدي ﴿وَالقَمَرِ إِذا تَلٰيها﴾ عبارة عن النور العَلَويّ المرتضوي؛ فظهر انّ المصباح انّما يفيض ضوءه على الزجاجة أوّلاً، ثمّ بتوسطه على المشكاة، وعلى الحقائق الخارجة المحاذية القابلة، ومن ذلك ورد: «أنَا مَدينةُ العلم وعليّ بابها»[1].

مصباح

من المستبين في مدارك أهل المعرفة انّ «العوالم» ثلاثة لا غير، وإن كانت «الحضرات» أكثر، وكذا العوالم باعتبارات أخر غير محصورة، لكن لا يخرج من

---

١. التوحيد، ص٣٠٧، باب حديث ذعلب؛ بحار، ج١٠ ص١١٧.

الثلاثة: فالأوّل، العالم العقلي الأعلى وهو النور المحض والقدس الخالص لا يقرع سمع قاطني صوامع هذا العالم حنين[١] استعداد المواد ولا جنين بكاء الأصحاب والأولاد، وعند هذا العالم تلاشى جميع السوافل والعوالي واضمحلت الثواني والتوالي، وعلى محاذاة العالم العقلي عالمٌ ظلماني يسمّى العالم الأدنى السفلي وهو الظلمة الصرفة والغسق البحت، وما بين العالمين عالم وسطاني وبرزخ نوراني، وفي العالم العلوي سلطان العقل، وفي العالم الوسطى سلطان النفس، وفي العالم السفلي سلطان الطبع، لكن العالم الأوسط صاحب حضرتين كريمتين: إحديهما حضرة النفس الكلية الإلهيّة فانّها لاتخلو من شوب مادّة نورية ما دامت نفساً، والحضرة الثانية هي المادّة الكلية النورية العرشية التي فيها مثال كلّ شيء كما رأى النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ في معراجه وبالجملة، فالعالم العقلي بمنزلة المصباح المشتعل بنفسه، والعالم النفسي النوري كالزجاجة، لأنّ النفس مع شدّة نوريّتها لقربها من المصباح الذي هو العقل وبُعدها عن الشوائب وصقالتها الذاتية المنعكسة فيها أشعّة نور العقل لايخلو من شوب مادة كما الزجاجة كذلك، والعالم العرشي النوراني هي المشكاة لكون النور انّما استطار منها الى الجهات والأقطار، كما انّ النور انّما ينشعب من العرش، لأنّ الأبعاد والأقطار انّما يتميّز عند هذا الجسم كما المشكاة كذلك بالنظر الى نور الزجاجة والمصباح. فالنور المحمّدي الطالع من الأفق المبين انّما يشرق من مشرق الزجاجة العَلَويّة البيضاء على مشكاة الأنوار الأمثِلةَ العرشية لكافّة الخلائق، ثمّ منها على الأشخاص الجسمية التي في العالم السفلي.

مصباح

أمّا تمثيل النور الأوّل العقلي بـ «المصباح» فلكونه مشرق الأنوار ومطلع الشموس والأقمار، وأمّا الهيئة المخروطية مع انّ العقليّات كلها دوائر حقيقية، فلأنّ المأخوذ هاهنا من العقل ليس على صرافة مرتبة بل من حيث إضاءة لما سواه،

---

١. الحنين الأُولى بالحاء المهملة وهو طائر والثاني بالمعجمة وهو صوت البكاء. منه.

فيعتبر مضافاً الى السافل. وأقرب الأشكال الى المستدير الذي هو أبسط الأشكال هو المخروط، فلذا عبّر عنه بالمصباح الذي ضوءه بهيئة المخروط، ألا ترى انّ أعلاه أقرب الى البساطة والوحدة، وأسفله الى الانبساط والتفرقة. وأمّا التعبير عن النور النفسي بالزجاجة فلِما قلنا من الصقالة وشدّة الاستنارة. وأمّا تلك الهيئة فلأنّ النفس بعد العقل فيكون شكلها الأسطوانة، لتساوي نسبتها الى العلو والسفل وأقرب الى الاستدارة بعد المخروط. وأمّا النور العرشي بـ«المشكاة» فلأنّ العرش كما يفهمه أهل الحق والعرفان من أخبار أهل بيت الإيمان هي الجسمية الصرفة النوريّة الغير المشوبة بأوساخ الأجرام، والمنزهة عن مخالطة ظلمات الحواسّ والأوهام، فهي نورانية بنور العقل والنفس، فأحد جهتيها وهو وجهها الى العالم النوري العلوي وخلفها هي شوائب الأجسام وظلمات غواسق الأبعاد والأجرام، فهي كالكوّة التي لا منفذ لها والمرآة التي سدّ عقبها بالزيبق المهات، وهذا من أحسن التماثيل من جهات شتّى لايخفى على أهل النُّهى. وحيث عبّر عن الجسمية الخالصة بالمشكاة وهي الكوة التي لا منفذ لها المسدود عقبها المظلم خلفها، علم انّ هذا العالم الكوني السفلي في غاية الظلمة والكدورة، وانّ النور انّما هو باطن فيه، وغير ذلك من الفوائد.

مصباح

وبالحريّ أن نتكلّم في سرّ تعبيرات الأخبار: أمّا عن النور العقلي بـ«العلم» و «النبوّة»، فلأنّ هذا العالَم، علمٌ كلّه، عقلٌ كلّه، حياةٌ كلّه، ولأنّ الفيض الإلهي بالإلهام والوحي مبدأة من هذا العالم؛ وأمّا عن النور النفسي بـ«القلب» فلأنّ «القلب» كما ذكرنا يطلق بالحقيقة على اللطيفة الإلهيّة التي هي تنزّل[1] الروح القدسي الإلهي الى رتبة قريبة من الطبع، فإنّ النفس إذا توجّهت نحو العلو وأقبلت

١. تنزّل: منزل ذ.

بوجهها[1] الى جناب القدس فهي نفس عقليه بل عقل ويسمّى «نفساً كليّة» إلهية، وفي هذا المقام انّما ينظر فيها من يحث إشراقها للمادة القابلة للاستنارة المصيقلة بصقال الاستعداد الذاتي كالزجاجة، فالتعبير عنها بـ «القلب» الذي هو اللّطيفة الالهيّة ومُتّسع النور الذاتي ـ كما في الحديث القدسي: «لا يسعني أرضي ولا سمائي بل يسعني قلب عبدي المؤمن» ـ يكون من أحسن التعبيرات؛

وأمّا التعبير بقلب مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ فلأنّه خاتم الولاية وصاحب دائرتها المحيطة بجميع الولايات، وتلك الولاية الكلية هي سرّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ كما انّ النبوّة ظاهره، والقلب محلّ أسرار الرّجل وموضع سرّه ومعدن نوره، كما ورد عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ انّه قال لعليّ ـ عليه السلام ـ: «أنت موضع سرّي وعيبة علمي»[2] الى غير ذلك.

وأمّا التعبير عن «المشكاة» بـ «الصدر» فلأنّ الصدر هو محل انشراح نور القلب، والمشكاة كذلك بالنظر الى المصباح؛

وأمّا نسبة الصدر الى الرّسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ فلأنّ النبوة كما حقّقنا هي ظاهر الولاية والمحيطة بها، كما الصدر بالنسبة الى القلب كذلك، ولأنّ الصدر عبارة عن باطن البدن مع الهواء اللائق لما هناك، كما المشكاة كذلك، وهي باطن الجدار مع قدر من الهواء الداخل في جوفه، ومن المستبين عند من اكتحل بسواد كتب الأخبار انّ طينة بدنه الشريف الكريم كانت من العرش الذي فيه معدن جواهر الأرواح لسائر الخلق لكون أرواحهم نشأتْ من استعداد أجسادهم، بخلافه ـ صلّى الله عليه وآله ـ. وهذا الجسم العرشي باطنه أي وجهه الذي الى عالم النور متّصل الى الهواء الذي يحار فيه العقول. والذين لم يستنيروا بنور الولاية عبّروا عن هذا الهواء الذي فوق العرش من جهة باطنه بأنّه لا خلأ وملاء؛ وعند ذلك أسرار لاينبغي إذاعتها.

---

١. بوجهها: توجّهها د.

٢. بحار، ج٣٩، ص٢١٠.

مصباح

فليتحدّس المستبصر من مطاوي هذه الذخائر انّ العالم بكلماته وجزئياته وعلويّاته وسفلياته وأنواره وغواسقه وشوارقه ومغاربه وروحانيّاته وجسمانيّاته وطُوليّاته وعَرْضيّاته انّما ظهر في موطن الشهود، ولبس حُلّة الوجود بشروق نور نبيّنا سيّد المرسلين، ووليّنا سيّد الوصيين. فالعالم بقاطبة قاطنيه[1] لهما وملكهما، ولا يختلجن في خاطر انّ ما قلنا مدافع لقول الله جلّ جلاله: ﴿لِمَنِ المُلْكُ اليَوْمَ لِلّٰهِ الواحِدِ القَهّارِ﴾ وذلك لأنّ النور المحمّدي انّما ابتدع من المبدأ الأوّل من دون توسط على اليقين، ومن البيّن انّ الألوهية هي المرتبة المتصلة بالأحدية المحضة من دون وساطة مرتبة أخرى، فهو نور الله وحجاب الله كما الألوهية حجاب الأحديّة الذاتية وفي الخبر: «ومحمّد حجاب الله»[2] ويستأنس لذلك انّ قسمة الجنة والنار يختص بعليّ ـ عليه السلام ـ وليس ذلك الاّ لكونه مالك أمور القيامة بإذن الله ذي الكبرياء والعظمة؛ وتحت هذا أسرار لا تحصى، طوبى لمن فاز بها.

مصباح

ولنشرع الآن في بيان قوله عزّ وجلّ: ﴿كَأَنَّها كَوْكَبٌ﴾ ـ الآية، طبق ما ذكر في هذه الأخبار، وفق ما شرحناها بعون الله مفيض الأنوار: فنقول:

اعلم انّ في خبر الفضيل قرأ الإمام جعفر الصادق ـ عليه السلام ـ هذه الآية «كأنّه» بالتذكير، وقلنا هناك انّه صفة بعد صفة للمصباح حاملاً لضميره، وانّه ينبغي انقطاع المعرَّف باللاّم عمّا بعده ليكون التقدير هي الزجاجة في الحقيقة، لكن ها هنا نقول: ويحتمل عدم الانقطاع بأن يكون قوله: «كأنّه» خبر «الزجاجة»، فيكون المراد من ضمير «المصباح» في «كأنّه» هو مصباح تلك الزجاجة، والتقدير:

---

١. قاطنية: قاطبة د.

٢. الكافي، ج ١، كتاب التوحيد، باب النوادر، حديث ١٠، ص ١٤٥.

«الزجاجة كأنّ مصباحها كوكب» من قبيل الوصف بحال المتعلَّق. ولعلّه في الخبر جعل قوله: «يوقد» صفة للكوكب بمعنى يلمع ويتلألأ وجعل قوله تعالى: «مِنْ شجرة» الى قوله: «لا غربية» خبراً آخر للزجاجة بعد قوله: «كأنّها» أو حالاً من ضمير «كأنّها» على معنى شبهت، فيكون كلمة «مِنْ» الجارّة للتبيين، والتقدير: «هذه الزجاجة باعتبارٍ كوكبٌ درّيّ يتوقّد» وباعتبار آخر: «شجرة مباركة زيتونة». أمّا كونها كوكباً فلتلألُؤه وشدّة وَميضِه، وأمّا كونها شجرة فلأنّ الولاية الكلية انّما كانت لأمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ ومنه انشعاب الأئمة الطاهرين ـ صلوات الله عليه أجمعين ـ ومنه اقتباس كلّ وليّ من لدن آدم ـ عليه السلام ـ الى انقضاء الدهر نور الولاية، وأمّا كونها «لا شرقية ولا غربية» فلأنّه ـ عليه السلام ـ لم ينجّسه شوائب أنجاس اليهودية والنصرانية، ولم يحمله أصلابٌ ولا أرحامٌ مشركة كافرة.

مصباح

ثمّ لا بأس بأن نتكلّم في إعراب الآية الكريمة على لسان المعربين حسبما يوافق الأخبار، سيّما خبر عيسى بن راشد ليكون في تبيين الغرض أنصح مرشد، فنقول: أمّا قوله عزّ شأنه ﴿اللهُ نورُ السَّمٰوات والأرض﴾ فقيل: «نور» على حذف مضاف مثل قوله: ﴿انّه عملٌ غير صالح﴾ وقيل: مصدر وضع موضع اسم الفاعل كقول الشاعر: «فإنّما هي إقبالٌ وإدبارٌ» وعلى القولَين، فـ «السماوات» في موضع نصب على المفعولية. وقيل: أضاف «النور» الى «السماوات والأرض» للدلالة على سعة إشراقه وفُشوّ إضاءته، وهذا من قبيل الأوّلين، لكنّ الإسناد هاهنا مجازي وفي الأوّلين حقيقيّ. وقيل: سمّى نفسه «نوراً» لما اختص به من إشراق الجلال وسُبُحات العظمة والجمال، التي يضمحلّ دونها الأنوار ويتلاشى عندها الحقائق من السرار والجهار، وعلى هذا لا حاجة الى التأويل، ويكون مجازاً لغوياً كما لايخفى؛ وعندي: انّ الإضافة حقيقة إذ النور بالمعنى الذي حقّقه العلاّمة الغزالي

حقيقة في الله تعالى، يؤيّد ذلك انّ النور من أسمائه سبحانه، وكذا الخبر المروي عن النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «نورٌ أَنّى أراه»؟[1] حيث سُئِل هل رأيتَ الله سبحانه؟ وبالجملة فهو خبر «لله» مضاف الى «السّماوات والأرض» بمعنى انّه الظاهر في السماوات والأرض وانّما أعيانها في مطمورة العدم والخفاء؛ وقوله: **مَثَلُ نورِه كمشكاة**، جملة استينافية استيناف[2] بيان للجملة الأولى، أي بيان هذا النور يظهر من ذلك المثل؛ وفيها مصباح جملة ظرفية على أن يكون المصباح فاعل الظرف، أو اسمية على أن يكون مبتدأ وهي في محل الجر صفة «للمشكاة»، وقوله: **المصباح في زجاجة** جملة اسميّة في محل الرفع صفة «لمصباح»، والعائد هي اللاّم؛ وقوله: **الزجاجة كأنّها كوكب** الجملة الكبرى مرفوع المحل على الوصفية، والصغرى مرفوع المحل على الخبرية، و «درّيّ» صفة «للكوكب»؛ وقوله: **يوقد من شجرة** على تقدير الياء التحتانية، خبر بعد خبر للمصباح لأنّ ضميره منه، ويحتمل أن يكون خبراً بعد خبر للزجاجة، كما حققنا آنفاً من تقدير: «مصباح تلك الزجاجة» ويحتمل أيضاً أن يكون صفة أخرى لكوكب، على تقدير انقطاعه عمّا بعده كما أشرنا اليه، ويؤيّده قراءة ابن مُحَيْصِن بالتشديد، فانّه نص في ذلك كما لا يخفى، وأمّا على قراءة الفوقانية فهو خبر آخر للزجاجة، أو صفة لها على تقدير مضاف، أي مصباح تلك الزجاجة، أو هي باعتبار مصباحها. و «مِنْ»[3] في قوله: «مِنْ شجرة» ابتدائية كما عليه جمهور أرباب التفسير.

وتفصيل القول الفصل عندي: انّ الشجرة إن كانت عبارة عن إبراهيم ـ عليه السلام ـ كما عليه أكثر المفسِّرين والعلماء، فقوله: «مِنَ الشجرة» متعلق بـ «يوقد» وكلمة «من» للابتداء، وإن كانت شجرة العلم كما يظهر من خبر عيسى بن راشد

---

١. صحيح مسلم، كتاب الايمان، باب ٧٨، حديث ٢٩١ ص٢١٠: «عن أبي ذرٍّ، قال: سألتُ رسول الله (ص) هل رأيتَ ربَّك؟ قال: نورٌ أَنّىٰ أراه؟!» وبعضهم قرأ: «نورٌ إنّي أراه».

٢. استيناف: ـ د.

٣. مِنْ: ـ د.

فلا يكون «مِنْ» صلة «يوقد» بل حال من المصباح و «مِنْ» للبيان، وإن كانت عليّاً ـ عليه السلام ـ فهو حال من «زجاجة» أي من ضميرها الذي في قوله «كأنّها» والله يعلم حقائق تنزيله.

مصباح

ولنرجع الى إعراب باقي الآية المباركة؛ فقوله: «مباركة» صفة للشجرة، و «زيتونة» بدل من «شجرة». وقولُه: «لا شرقيّة ولا غربيّة» صفتان أخريان. والوجه في تقديم الصفة الأُولى على البدل انحصار البركة فيها، وتأخير الوصفين عنه تخصيص «الزيتونة» بأنّها ليست كسائر الزيتونات، وإن كانت كلها مباركات؛ ثمّ انّ الشجرة إن كانت رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ كما هو ظاهر خبر ابن راشد، فهو شجرة العلم كما انّه مدينة العلم، فما في قول مولانا الباقر ـ عليه السلام ـ من تفسير «لا شرقية ولا غربية» بمولانا أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ مع كونهما صفة للشجرة بناء على اتّحاد نور النبي والإمام من وجه، فيكون وصف أحدهما وصفاً للآخر فالمجرورية باعتبار الاتّحاد، ومغايرة الألفاظ بتغاير الأشخاص، فتبصّر! وإن كانت الشجرة أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ كما يظهر من خبر مولانا الباقر ـ عليه السلام ـ فالأمر واضح. وقوله: «يكاد زيتها يضيء» الى آخر الجملة الوصلية صفة أخرى للزيتونة. وقوله سبحانه: «نور على نور» خبر مبتدأ مقدّر، أي هذا النور الممثَّل به نور كذا، و «على» بمعنى اللاّم كما في قول الشاعر:

في ليلة لا نرىٰ أحداً يحكي علينا[1] إلّا كواكبه

والمعنى هذا النور أي كلّ نور لا حق فهو بعينه كان للسابق كما يشعر به الخبر: «إمام في إثر إمام» ويحتمل أن يكون «على» بمعنى «عَن» المجاوزة، والمعنى هذا النور

---

١. قوله: «يحكي علينا» أي لنا، لأنّ الحكاية لاتتعدّىٰ بـ «على». منه.

ينتقل ويتجاوز عن شخص الى شخص كما يظهر من مفهوم الخبرين حيث صرّح فيهما بأنّه: «إمام في إثر إمام» ويحتمل أن يكون «على» بمعنى «في» كما في قوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ المدينةَ عَلىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ اَهلِها﴾[1] فيكون المضاف محذوفاً وهو الإثر بالكسر[2] بمعنى العَقِب. وقوله عزّ برهانه: ﴿يَهدي اللهُ لنُورِهِ مَنْ يَشاء﴾ استيناف تعليل لكونه نوراً على نور، وهو هداية العباد من سائر الأنبياء والأولياء والمؤمنين الى موطن النور ومعدن البهجة والسرور؛ وكذا الجملة المعطوفة وهي قوله: ﴿ويضربُ اللهُ الأمثالَ للنّاسِ﴾ لأنّ ضرب هذا المثل ليعلم الناس انّ طريق الوصول الى عالم النور ليس الاّ بالاستضاءة من هذا النور.

فذلكة: ينتقد ممّا ذكرنا وأوضحنا انّ ملخصّ القول[3] على طريقة المحقّقين من أرباب التفسير كما هو الظاهر من خبر مولانا الباقر حيث قرأ «يوقد» منفصلاً عن الكوكب الدرّيّ هو انّ مثل نور الله في السماوات والأرض مثل محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ وهو المشكاة، والزجاجة صدره، والمصباح قلبه؛ ثمّ شبّه الزجاجة التي هي صدره ـ صلّى الله عليه وآله ـ بالكوكب الدرّيّ، ثمّ رجع الى قلبه المشبّه بالمصباح، فقال: «يوقد من شجرة» هي شجرة العلم، لأنّه ـ صلّى الله عليه وآله ـ صَدَر من تعقّل المبدأ الأوّل ذاتَه سبحانه. وأمّا على ما أختارُه أنا ويعضده خبر مولانا الصادق ـ عليه السلام ـ انّ الممثّل به هذا النور الظاهر به السماوات والأرض بل هي ظهوره حيث لا ظهور لها الاّ به تعالى، هو المصباح.

ولذلك المصباح ثلاث مراتب في الظهور: إحديها، انّه في زجاجة هي في مشكاة والثانية، انّه كوكب درّي لشدّة لمعانه وقوّة وَميضِه والثالثة، انّه يوقد من شجرة مباركة إذا قدّر «مِنْ» صلة للإيقاد، وأمّا إذا جعل «مِنْ» للبيان وقوله: «يوقد» صفة لكوكب كما هو المختار، بل لم أجد في أقوال الخائضين في هذه الأنوار ما يشعر

---

١. القصص: ١٥.

٢. بالكسر: في الكسر د.

٣. انّ ملخّص القول: ـ م د ر.

بذلك؛ فالثالثة هي كون المصباح شجرة مباركة موصوفة بصفات متعالية من كمال استعدادها الذاتي وصفائها الجبليّ يكاد زيتها أي الأنوار الحاصلة من تلك الشجرة والثمرات التي تتفرّع منها، يضيء بنفسها من دون إضافة من مبدأ عال هو السابق عليها، فإن مسّتها نار الإفاضة فهو نور على نور، هذا؛ والأصوب أن يقال انّ قوله: «نور على نور» مرتبة رابعة، وليس مرتبطاً بقوله: «ولو لم تمسسه نار» وهو الظاهر من خبَري الإمامين ـ عليهما السلام ـ والمعنى: انّ المرتبة الرابعة هي انّ ذلك النور يتقلب[1] في الصور ويتحوّل من شخص الى شخص آخر كما هو صريح الخبرين حيث أورد في معناه: «إمام في إثر إمام»، فاحتفظ بتلك الحقائق فانّها من مشرب فائق.

مصباح

وهذه الأحوال الثلاثة بل الأربعة انّما هي مظاهر ذلك النور المصباحي بحسب مقاماته ومرايا ظهوره بحسب تطوراته فالأُولى، بحسب مرتبة ذاته في درجة وجوده ومرتبة سعة شهوده، إذ حقّ المصباح أن يكون في زجاجة في مشكاة وهذا مقامه العقلي القدسي بالنظر الى ما يليق بشأنه ويحق لمرتبته ومكانه؛ والثانية، بالنظر الى تنزله في مقام وحداني وحدة شائعة حاوية لجميع ما سواه من قواطن[2] سماوات القدس وسواكن أراضي المواد من الجن والإنس، إذ الكوكب عام الإنارة الى الكل وشامل الإضاءة للقُلّ والجُلّ، وهذا مقامه النفسي الذي تنزّل فيه النور المصباحي في المقام الزجاجي؛ والثالثة، بالنسبة الى من صحّح النسبة اليه من مقتبسي أنواره ومتّبعي أطواره من الأولياء والأئمة والأنبياء الأجِلّة وسائر المؤمنين من السعداء والصلحاء من زمن آدم ـ عليه السلام ـ الى انقضاء الدنيا، لأنّ الشجرة المباركة وهي النبوة الكلية الحاوية لجميع مراتب النبوات والولايات

---

١. يتقلب: ينقلب د.

٢. قواطن: بواطن د.

هي انّما هي له، بل هي هو صلّى الله عليه وآله؛ والرابعة، بالقياس الى مايقرب منه قرباً يشترك معه في هذا النور بل يتحدّ معه في بعض مراتب الظهور، إذ النور على النور ليس الاّ نوراً واحداً كما لايخفى على المتتبّع للآثار من الأئمّة الأطهار.

مصباح

أمّا الأُولى، فقد عرفت تحقيق مقام المصباح بأنّه النور العقلي المحمّدي المبتدأ من المبدأ الأوّل، فاستنار به عالم الوجود، الأقرب فالأقرب، الى ساقة خميس عالم الشهود، ثمّ المستفيض الأول من هذا المصباح هي الزجاجة من العَلَويّة البيضاء فانّه أوّل مَن آمن برسول الله واستفاد منه نور الايمان بالله، ثمّ استنار من تلك الزجاجة مشكاة العرش الذي اقتبس من نوره سائر الأنبياء والأولياء ومنه بَدْؤ أرواحهم واليه منتهى معراجهم كما في الخبر ومنه طينة بدن سيّدنا رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ لأنّ منتهى نور المصباح الى المشكاة وسائر الأطراف مستنير من المستنير.

ولمّا كان الجسم العرشي في غاية النوريّة والصقالة لم يكن لرسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ ظلّ وهذا بالحقيقة لا بالمجاز، والشك فيه من الجهل الذي منه العياذ؛ ومن ذلك أيضاً كان ـ صلّى الله عليه وآله ـ يرى مِن خَلفه كما يرى مِن قُدّامه[١]، لأنّ جميع بدنه الشريف المبارك كعيننا الناظرة بل لا نسبة له اليها، وانّما التمثيل لإزالة استبعادك وإزاحة عللك وعنادك، وانّما الغرض أن تعلم انّ هذا الجسم العيني صار بأدنى لطافة بخارية وصقالة جسمانية يَرى ما في السماوات العلى وما في ظَهر الأرض من الأشياء، فأين أنت من الجسم النوري الذي هو موطن أنوار الجلال ومشكاة مصباح العليّ المتعال! فتبصّرْ.

---

١. مناقب ابن شهر آشوب، ج ١، ص ١٢٤ في «فصل معجزاته في ذاته».

مصباح

وأمّا الثانية وهي تنزُّل الروح المصباحي الى مرتبة الزجاجة، وعبّر عنها ثانياً بالكوكب الدّرّي فهو مقام مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ فانّه بالنسبة الى الرّسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ كالزّجاجة بالنظر الى المصباح، وبالقياس الى قاطبة قاطنة منزل الشهود كالكوكب الدرّيّ المتوقد المضيء لما في السماوات العلى والأرضين السفلى، لأنّه ـ عليه السلام ـ استضاء بنوره الأعيان لسلوك طريق عالم الشهود، ولبست من ضوئه الحقائق حلّة الوجود، ونزل النجم الثاقب في داره، وذلك إحدى خواصّه وآثاره. فالمقام النفسي القدسي الإلهي ممّا التجأ اليه النفوس القدسية واستمدّوا منه الهمّة، ولذلك كان ـ عليه السلام ـ مع الأنبياء سرّاً ومعينهم في الضرّاء والسرّاء، ومن نوره خلق العرش والكرسي والسماوات والأرض ومافيها من الخلق والأمر المُلكي والمَلكوتي، وهو النجم الثاقب وغالب كلّ غالب فالعالَم مِلكه (بالكسر)، والمُلك لله العليّ الكبير، ومن ذلك كان قسيم الجنة والنار ومولى كل مؤمن ومؤمنة من الأبرار، وقاتل عبيده المشركين والفجار، وأحرق جماعة بالنار، وليس ذلك لأحد سوى صاحب ذي الفقار[1].

مصباح

وأمّا الثالثة، وهي كون ذلك النور المصباحي بعد تنزّله الى البيت الزجاجي حين أضاء على المشكاة العرشية صار هناك شجرة مباركة، وذلك لأنّ العرش لمّا كان جسماً لطيفاً يلزمه الانعكاس لا محالة بخلاف الزجاجة فإنّه يصير نوراً محضاً. ولمّا كان العالَم العرشي عالم الحياة ولا ريب انّ النماء أوّل أثر الحياة في الأجسام

١. كما ترى كلّ هذه الصفات مقتبسة من الأخبار. وقال الخوارزمي في مناقبه، في الفصل الأوّل، في بيان أساميه ص٣٧: «جاء فيه يوم بدر حين أحسن البلاء: لا سيف الاّ ذو الفقار ولا فتى الاّ علي. وفي وجه تسمية ذي الفقار، راجع: معاني الأخبار، ص٦٣.

التي تستنير بنور النفوس الجزئية كما هو الواقع. وقد عرفت انّ هذا المقام الثالث انّما هو على تقدير كون كلمة «مِنْ» للتبيين واضح، وأمّا على تقدير كونها ابتدائية فواضح أيضاً غير كثير الخفاء، لأنّ المجرور بها حينئذ لا محالة حال،ونحن في ذكر حالات ذلك النور؛

وأمّا بيان تلك الشجرة: فجذرها[1] **رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ لأنّه لو لم** يكن نوره لم يكن عرش ولا سماء ولا أرض ولا شيء من الأشياء، وجذعها **أمير المؤمنين** ـ عليه السلام ـ لأنّ الجِذع يتلو الجذر، وأغصانها الأئمّة من ولد عليّ ـ عليهم السلام ـ **لأنّهم المتفرّعون من رسول الله وعليّ بن أبي طالب ـ عليهما** السلام ـ، وأثمارها وأزهارها الأنبياء والأولياء والمؤمنون الممتحَنون والصلحاء الأوّلون والآخرون، وأوراقها جماهير أهل الإيمان من لدن آدم الى انقطاع الأزمان.

مصباح

وأمّا الرابعة، وهي كونه نوراً على نور، **فإشارة الى مقامات تقلُّب ذلك النور** وتطوّراته في العالم الغيبية والكونيّة بفنون الظهور: أمّا في العالم الإلهي فكما ذكر **شيخنا القمي** مصنّف هذا الكتاب ـ رضي الله عنه ـ في كتاب **الخصال**[2] بإسناده عن الإمام **جعفر بن محمد** عن أبيه عن جدّه علي بن أبي طالب ـ **صلوات الله** عليهم ـ انّه قال: «انّ الله خلق نور **محمّد** ـ صلّى الله عليه وآله ـ قبل أن يخلق السماوات والأرض والعرش والكرسي واللّوح والقلم والجنة والنار وقبل أن يخلق **آدم ونوحاً وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وموسىٰ وعيسىٰ وداود وسليمان** وكلّ من قال الله عزّ وجلّ في قوله: ﴿ **وَوَهَبْنا لهُ إسحٰق ويَعْقوب** ﴾ الى قوله:

---

١. إشارة الى احاديث وردت في هذا المعنى راجع: بصائر الدرجات الكبرى، ص٧٨ـ ٨٠.

٢. الخصال، أبواب الاثنى عشر، ص٤٨١ ـ ٤٨٣.

﴿وهدَيْناهُم إلىٰ صِراطٍ مُستقيم﴾ وقبل أن يخلق الأنبياء كلّهم بأربعمائة ألف وأربع وعشرين سنة[١]، وخلق الله معه اثنى عشر حجاباً: حجاب القدرة، وحجاب العظمة، وحجاب المنة، وحجاب الرحمة، وحجاب السعادة، وحجاب الكرامة، وحجاب المنزلة، وحجاب الهداية، وحجاب النبوة، وحجاب الرفعة، وحجاب الهيبة، وحجاب الشفاعة؛ ثمّ حبس نور محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ في حجاب القدرة اثني عشر ألف سنة وهو يقول: «سبحان ربي الأعلى» وفي حجاب العظمة إحدى عشر ألف سنة وهو يقول: «سبحان عالِم السرّ» وفي حجاب المنّة عشرة آلاف سنة وهو يقول: «سبحان مَن هو قائم لا يلهو» وفي حجاب الرحمة تسعة آلاف سنة وهو يقول: «سبحان ربّي الرفيع الأعلى» وفي حجاب السعادة ثمانية آلاف سنة وهو يقول: «سبحانَ مَن هو دائم لا يسهو» وفي حجاب الكرامة سبعة آلاف سنة وهو يقول: «سبحان مَن هو غنيّ لايفتقر» وفي حجاب المنزلة ستّة آلاف سنة وهو يقول: «سبحان ربّي العلي الكبير» وفي حجاب الهداية خمسة آلاف سنة وهو يقول: «سبحان ذي العرش العظيم» وفي حجاب النبوّة أربعة آلاف سنة وهو يقول: «سبحان ربّ العزة عمّا يصفون» وفي حجاب الرفعة ثلاثة آلاف سنة وهو يقول: «سبحان ذي المُلك والمَلكوت» وفي حجاب الهيبة ألفَي سنة وهو يقول: «سبحان الله وبحمده» وفي حجاب الشفاعة ألف سنة وهو يقول: «سبحان ربّي العظيم وبحمده» ثمّ أظهر عزّ وجلّ اسمه على اللّوح، فكان على اللّوح منوّراً أربعة آلاف سنة، ثمّ أظهره على العرش فكان على ساق العرش مثبتاً سبعة آلاف سنة، الى أن وضعه الله في صلب آدم ـ عليه السلام ـ ثمّ من صلب الى صلب حتّى أخرجه من صلب عبدالله بن عبدالله المطلب، فألبسه بستّ كرامات: ألبَسَه قميص الرضا، وردّاه رداء الهيبة، وتوّجه تاج الهداية، وألبسه سراويل المعرفة، وجعل

---

١. لايخفى انّ هذا العد عدد الأنبياء على المشهور، فلعلّ الغرض من السنين هي مراتبهم الواقعة التي عند الله في العالم العلوي وقد حاوى رسول الله صلّى الله عليه وآله جميعها في سيره النوري كما وقع ذلك ظاهراً في معراجه، فتحدّس. منه.

تكّته تكّة[١] المحبّة يشدّ بها سراويله، وجعل نعله الخوف، وناوله عصاء المنزلة: ثمّ قال الله عزّ وجلّ له: «يا محمّد! إذهَبْ الى الناس فقُلْ لهم قولوا: لا إله الاّ الله، محمّد رسول الله؛ وكان أصل ذلك القميص من شبه أشياء قامته من الياقوت، وكُـمّاه ودخريصه من البلّور الأصغر، وأبطاه من الزبرجد، وجِرِّبانه من المرجان الأحمر، وجَيبه من نور الرّب جلّ جلاله، فقبل الله توبة آدم بذلك القميص، وردّ خاتم سليمان به، وردّ يوسف الى يعقوب به، ونجّى يونس من بطن الحوت به، وكذلك سائر الأنبياء نجاهم من المحن به، ولم يكن ذلك القميص الاّ قميص محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ وصدق وليّ الله عليه السلام.

وفي هذا الخبر الشريف أسرار عزيزة لاينالها فهم الأكثرين، وانّما هو شأن أقلّ الأقلّين، ـ وفي نيّتي أن أتصدّى لبيانها إن شاء الله في شرحي للأحاديث الأربعين[٢]، وما يليق بهذا الموضع هو انّ الحجب المذكورة عبارة عن أوصيائه ـ الأئمّة الإثنى عشر صلوات الله عليهم ـ والتوقّف في كل حَجاب على مقدار مرتبة ذلك الحجاب مع الحجب المشتمل هو عليها، لأنّ كلّ عال في العالم العقلي مشتمل على ما دونه بالضرورة كما مرّ تحقيقه منّا غير مرّة، مثل انّ توقّفه في الحجاب الأوّل وهو مولانا أمير المؤمنين عليه السلام كان اثنى عشر ألف سنة، لأنّه عليه السلام مع أنوار أبنائه بهذا العدد، فتحدَّش.

مصباح

ما أظنّك ذهب عنك ما يظهر من هذا الخبر الشريف من تقلُّب هذا النور في مواطن عديدة: أحدها، في بواطن الغيوب وهي موطن حجب الكبرياء؛ والثاني، في

---

١. التكّة: رباط السراويل.

٢. وهو كتاب الأربعين أو شرح الأربعين، طبع حجريّاً سنة ١٣١٥ هـ ناقصاً ومن كلامه هذا يظهر انّ النقص كان منه رحمه الله فانّه لم يتمّه بعد.

الغيب الظاهر من هذا الغيب الباطن وهو موطن سرادقات العظمة التي أفقها العرش المجيد؛ والثالث، في العالم العلويّ السماويّ كما ينطوي في قوله: بعد العرش: «الى أن وضعه الله» ـ إلى آخره، وقد ورد ذلك مصرّحاً في الأخبار بالتفصيل: حيث ورد[1] انّه تنزّلَ سماءً سماءً في كل سماء مدّة معيّنة مسبِّحاً بتسبيح خاصّ؛ **الرابع، نزوله في صلب آدم ـ عليه السلام ـ وتطوُّره في الأصلاب الطاهرة** والأرحام المطهرة الى أن انتقل الى صلب عبدالمطّلب، فانقسم قسمين: أحدهما صار الى صلب عبدالله والآخر الى صلب أبي طالب. وليعلم انّ هذه العوالم مواطن أخر مِن الغيب لايحصي عددها الاّ الله وفي بعض الأخبار إشارات الى بعض هذه المواطن على ما لايخفى على المتتبّع لآثار الأئمة الطّاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

مصباح

وأمّا تطوُّر هذا النور في موطن الشهود والظهور فحين تولّد هذا النور في مكّة التي في الحقيقة هي الطور، والشق الآخر في الكعبة التي هي شجرة الطور، واجتمعا في عليّ ـ عليه السلام ـ حين مضى رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ الى ربّه فانتقل من إمام الى إمام الى أن انتهى الى خاتمهم والقائم مقامهم صلوات الله عليهم.

وفي هذا المطلوب أخبار كثيرة قد سلف بعضها في هذا الكتاب في متفرّقات الأبواب وناهيك قولهم ـ عليهم السلام[2] ـ: «نورنا واحد»، و «علمنا واحد»، و «كلّنا واحد»[3] ومن ذلك ما ورد: انّ النور الذي كان مع النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ هو مع الأئمّة ـ عليهم السلام ـ يسدّدهم، وغير ذلك.

---

١. منها ما مرّ آنفاً نقلاً عن الخصال، ص٤٨١ ـ ٤٨٣ ومنها ما في معاني الأخبار. ص٥٥ و ٥٦؛ علل الشرائع، ص١٣٤، ج١، باب ١١٦.

٢. في هذا المعنى رجع: بحار، ج٢٥، ص٣٦٣ و ج٢٦، ص٦ و ١٦.

٣. كلّنا واحد: ـ د.

مصباح

ثمّ انّه ذكر في بيان قوله تعالى: ﴿ يَكادُ زَيتُها يُضيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ ﴾ انّه يكاد العلم يخرج من فم آل محمّد قبل أن ينطق به أو من قبل أن يسأل كما في الرواية الأخرى بعد أن فسّر الشجرة في الرواية الأُولى بعليّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ وفي الأخيرة بالعلم، وإن كان المآل واحداً سيّما على القول باتحاد العلم والعالِم؛ فعلى هذا يحتمل معنيين:

الأوّل، أن يكون المراد بالنار الروح القدسي والنور العقلي الذي يظهر من طور ياسين المحمّديّ وينتقل من إمام الى إمام ومن المقرّر من مذهب أهل البيت ـ عليهم السلام ـ انّ الإمام اللاحق يجب أن يكون ساكتاً صامتاً لا ينطق مادام الإمام السابق في الحياة، فالمعنى: انّهم لشدّة قابليّتهم وتوقُّد نوريّتهم حيث خُلِقوا ممّا خلق منه النور المحمّدي يكاد يخرج العلم، أي علم النبيّين وعلم الأوّلين والآخرين «من قبل أن ينطق به» أي من قبل أن يصير ناطقا بانتقال الروح القدسي اليه و «من قبل أن يسأل» أي يصير إماماً مسؤولاً عنه، إذا ما لم يصر إماماً لايصير ناطقا ولا مسؤولاً، وقد ورد في أخبار كثيرة: انّهم أهل الذكر المسؤولون.

والثاني، انّ آل محمّد صلوات الله عليهم لمّا كانوا شجرة مغروسة بماء الحياة في أرض القدس في الهواء الذي تحار فيه العقول، ومن البيّن انّ الشجرة الكذائيّة يُثمر حقائق علمية وأنوار عقلية فهي في إفادة العلم كشجرة المَرْخ العَفار[1] في أنّها تورى من غير مقدحة، فتلك الشجرة أيضاً تفيض حقائق علمية على قلوب المستعدّين الشاهدين لها والغائبين عنها من غير اقتداح بسؤال أو طلب كمال. وهذا المعنى على تقدير كون كلمة «مِنْ» في قوله: «من شجرة» بيانية أظهر، ويجب معه عدم ارتباط هذه الجملة بقوله: «نور على نور» بل يكون كما قلنا من رابعة الصفات، بخلاف المعنى الأوّل فانّه يوجب ذلك الربط، لكنّ المعنى الأوّل أرجح، فلا تغفل.

---

١. العفار: والعقار د.

مصباح

وبالحريّ أن نجري الكلام في قوله عزّ من قائل: ﴿يَهدي الله لِنُورِهِ﴾ ـ الى آخر الآية، مجرى ما تقتضيه الأخبار وإن لم يذكر فيها لكن يمكن أن نقتفي أثرها، فنقول[1]: بعد ما بيّن الله سبحانه مظاهر نوره التي هي أنواره في الحقيقة، ووصَفَها بأربعة حالات هي أربعة تعبيرات ـ كما حقّقنا قبيل ـ أرشد العباد الى الاقتباس من تلك المشكاة وهداهم الى الاستنارة بنور ذلك الكوكب الدرّيّ في أرض الظلمات، وعلّمهم اقتطاف أثمار العلم والحكمة من هذه الشجرة المباركة الجامعة لفنون ثمرات العلوم وطرائف فواكه الآداب، والحاوية لأقسام الحكمة وفصل الخطاب، وحثّهم على اتّباع هذا النور الذي هو نور على نور كما قال سبحانه: ﴿وَاتَّبَعُوا النّورَ الّذي أُنْزِلَ مَعَهُ﴾[2] فقال: ﴿يَهْدي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاء﴾ أي جعل الله نصب هذه الأعلام والمنائر حيث عبّر لهم بهذه النظائر ليهدي بها من يشاء مِن عباده، مَن اختار[3] الوصول من مهامة الحيرة الى دار السرور، وسلك بنورهم طريق الرضوان ومسلك النور؛ وهذا على أن يكون اللّام في قوله: «لنوره» ليست صلة «ليَهْدي» بل للسببية والوساطة، أو يهدي الله الى هذا النور بتلك العلامات التي نصبها من يشاء من عباده الذين سبقت لهم من الله الحسنى[4]

ثمّ ذكر انّه تعالى وتقدّس عن المثل والمثيل والمثال، وانّما هي أمثلة للناس الذين[5] هم المحسودون وهم الأئمة المطهّرون فيكون اللام في قوله: «للناس» صلة

---

١. نقتفي ... فنقول: يقتفي ... فيقول د.

٢. الأعراف: ١٥٧.

٣. اختار: اختاره د.

٤. مستفاد من قوله تعالى: «سبقت لهم منّا الحسنى» الأنبياء: ١٠١.

٥. الذين: الذينهم د.

«يضرب الله» كما[1] في قوله جلّ مجدُه: ﴿فَلا تَضْرِبوا[2] لِلهِ الأمْثالَ﴾ والمعنى: انّ هذه الأمثلة الأربعة انّما هي لهذا النور الواحد المتكثّر الذي عبر عنه باعتبار وحدته بـ«النور»، وباعتبار كثرة تطوّراته وتعدّد مظاهره بـ«الناس»؛ وقد شاع في القرآن إرادة الأئمة ـ عليهم السلام ـ من لفظ «الناس» ويحتمل اللام أن يكون للأجْل، كما هو الظاهر لكن الأوّل أدقّ وأنسب. ووجه تعدّد الأمثال بالاعتبارات الأربعة، ليسلك السالكون من أيّ وجه من هذه الطرق حسبما يقتضيه استعدادهم ويناسب مراتب قابلياتهم.

ثمّ بيّن سبحانه انّ الكلّ هالكٌ ذاتا وصفة دون وجهه الكريم، وانّه المتوحّد بالذات والصفات والأفعال، فقال: ﴿والله بكلِّ شَيْءٍ عَليم﴾ أي هو العليم المحيط بكل هذه الأشياء الأربعة الأصول، وما يتفرّع منها من المحسوس والمعقول، وانّ هؤلاء الحَمَلَة لنور العلم والسَّدَنَة لشجرته انّما صار علماء بعلم الله، وليس لهم من أنفسهم شيء الاّ ما أعطاه الله، فهو العالم بالحقيقة وهؤلاء مظاهر علمه ومجالي نوره، فهو سبحانه علمٌ كلُّه، ونورٌ كلُّه. وعبّر عن ذلك بقوله «العليم» لأنّ المبالغة المفهومة منه انّما هي لكونه تعالى جامعاً لحقيقة العلم دون غيره.

فصل

ولعمرِ الحبيب أن نعطف عنان كميت القلم الى حلبة السابقين، لنستبق في مضمار المقرّبين، ونتكلم بطرز آخر من سنن أرباب اليقين، ونكشف قناع الحق عن وجوه خرائد الأوّلين والآخرين، فبالحري أن ننصب مشاعل في تلك المسالك الظلماء، لئلّا يزلّ قدمٌ بعد ثبوتها:

---

١. في قوله ... كما: ـ د.

٢. هكذا في المصحف الشريف، النحل: ٧٤، وفي النص: «ويضربون» وهو سهو.

مشعلة

ما يسبك من ذلك كله بسبيكة الارتياض ويخلص[١] بخلاص الإيماض هو انّك بعد ما تيّقنت ـ بإعمال عوامل فطنتك واستعمال تمام مُنَّتك ـ بحقائق ما قرَعْنا عصا سعيك في تحصيل المعارف، وطرَقْنا باب خروجك من حبس تقليد السوالف، يوشك أن تتقلّد بنفائس ما سأخرِجه لك من هذا التيّار الزاخر، وأستنبطه لأجلك من معادن الجواهر من اليواقيت الزواهر، فاعلم انّ الله سبحانه إذا وُصف بالنور من حيث ذاته المقدسة المنزّهة عن الشريك والمثيل، فانّه لا يضاف الى شيء أصلاً لا من العقليات ولا من الحسيّات بل يقال: «هو نور لا ظلمة فيه» بجهة من الجهات، وأمّا إذا أضيف النور الى السماوات والأرض أو يقال له: «نور الأنوار»، فانّه سبحانه يوصف به باعتبار الألوهية فيقال: الله نور السماوات والأرض. وسرّ ذلك انّ الذات المقدّسة المتعالية عن سِمات النقيصة، من حيث هي هي لا تضاف بالضرورة، لأنّ الكلّ مستهلك لَدَيْه، باطل دون وجهه الكريم؛ وأمّا الألوهيّة المنزّهة عن الشريك فانّها إضافية إذ الإله يقتضي مألوهاً وقد سبق تحقيق ذلك فيما سلف سيّا في المجلّد الأوّل من هذا الشرح مستقصى، إذ دريتَ ذلك، فنقول:

انّ الألوهيّة لمّا كانت إضافة، والذات لا يضاف ـ كما عرفت ـ فلا بدّ للألوهية من مظهر لا محالة، لأنّ الإضافات لاتتحقّق بدون المحل، ولمّا كانت الألوهية هي مرتبة جامعيّة جميع الصفات الحسنى والكمالات العليا، إذ الصفات الذاتية انّما هي بعد الذات لا محالة، وليس هناك تقدّم لبعضها على بعض كما تقرّر في مقرّره، ولأنّه قد تحقّق في البراهين المختصّة ببعض عباد الله انّ الوحدة التي استأثر بها الواحد الأوّل تعالى شأنه هي الوحدة الغير العدديّة، وانّ المبتدع منه أوّلاً الاّ الواحد البسيط الجامع لقاطبة الكثرات ولا بدّ من ذلك إذ لا خصوصية لواحد دون واحد بالصدور، فيلزم في الواحد الأوّل تعالى جهة خصوصية، وذلك شرك خفيّ عند

---

١. يخلص: تتخلّص د.

أهل المعرفة بالله جلّ وعلا، وجب من ذلك بالضرورة أن يكون هذا المظهر جامعاً لجميع الحقائق على محاذات استجماع الألوهيّة لقاطبة الصفات، إذ الصفات هي مبادي الذوات العليّة والماهيّات العينيّة والحقائق المُلكيّة والملكوتيّة، ومن المستبين في الشرائع النوريّة والطرائق البرهانيّة والنقل الصحيح والكشف الصريح انّ الصادر الأوّل هو النور المصطفوي والعقل النبويّ؛ فاتّضح من ذلك كمال الوضوح انّ مظهر اسم الله الأعظم هو سيّد الأوّلين والآخرين وأشرف النبيّين والمرسلين ـ صلّى الله عليه وآله ـ ففي الخبر انّ الاسم الأعظم على خمسة وسبعين[1] حرفا كلّها عند رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ وفيه إيماء إلى ما حقّقنا.

مشعلة

وإذ قد عرفت ما لم تكن تعرف إن لم يقرع عصاك، فاسمع هاهنا ما لم تكن تسمع من أحد قبلي من أسرار النبي والوليّ: وهو انّ ملخّص كون ﴿اللهُ نُورُ السَّمٰوٰاتِ والأرْضِ﴾ انّ الذي ظهر في المَجلى العقلي والموطن الأحمدي هو الظاهر بنفسه فيه، وهو الذي أظهر في هذا الموطن النوري على النحو الإجمالي جميع الأنوار العلوية والسفلية، ثمّ أبدع منه بالتفصيل المعلولي الحقائق المُلكية والملكوتية، فصفةُ هذا النور ومَثَلُ تجلّيه فيالظهور في الكون العنصري والشهود الجملي هذا المصباح الذي هو في زجاجة هي في مشكاة على النحو الذي بيّنّا في شرح الأخبار من سرّ الأسرار.

ثمّ انّه من المحقّق في المقامات العقلية من البراهين النورانيّة، انّ النور الأوّل الذي يعبَّر عنه بـ«العقل» وبـ«النور المحمّدي» الذي لاينفصل عن النفس كل انفصال، بل يتّحدان من وجه هو الاتّحاد بالذات ويتغايران بالاعتبار، فالنفس عقل في الظاهر والعقل نفس في الباطن، وهذا بعينه هي النسبة بين رسول الله وأمير المؤمنين

---

١. ما في الأحاديث اثنان وسبعون حرفاً. راجع: بصائر الدرجات، ص٢٢٨ ـ ٢٣١.

ـ صلوات الله عليهما وآلهما ـ وكذا ما بيّن الزجاجة ونور المصباح إذ لا ريب انّ المراد بالمصباح هو نوره ليس إلّا.

مشعلة

هناك أحسبك إن كنتَ أخذتَ بعقلك ما ألقيتُه في روعك أن تذوق ذواقاً من شهد اليقين والإخلاص وتقتطف جَنا جنّة الاختصاص، فاسمع ما يقول لك الشفيق الناصح ولم يضنّ[1] عنك ما يبخله عن كل غاد ورائح، إعلم انّه [ما] ينتقد من هذا المثال وذلك الممثّل هو انّ النور المصطفوي الذي هو نور الأنوار وسيّد الأبرار لمّا ابتدء من المبدأ الأوّل تعالى ظهر في مظاهر جمعية وتفصيلية، أمّا التفصيليّة فكل واحد واحد من الحقائق الإلهيّة والكيانية، وأمّا المظاهر الجملية فثلاثة: النشأة العالمية[2]، والنشأة الإنسانية الطبيعية[3] والنشأة الإنسانية العنصرية، وهذا على محاذاة قسمة العوالم الى الثلاثة المنحصرة فيها الوجود وهي: العالم العقلي والعالم الحسي والمتوسط المسمّى عند قوم بـ «المثالي»، ونعني نحن بالنشأة الجملية ما اشتمل على جميع ما لابدّ منه للإنسان من الأجزاء والأعضاء والآلات والقوى، فتلك النشآت متضاهية المراتب متحاذية الأساليب، لا تتفاوت إلّا بالإجمال والتفصيل، أو مغايرة المثال للشيء الأصيل، فلنسم النشأة الأولى بـ «الإنسان الصغير» و «العالم الأكبر»، والثانية بـ «الإنسان الكبير» و «العالم الأوسط»، والثالثة بـ «الإنسان الأكبر» و «العالم الصغير».

---

١. لم يضنّ: لم يظنّ د.

٢. العالمية: العالية د.

٣. النشأة الإنسانية الطبيعية: والثانية الطبيعية د.

مشعلة

من المستبين انّ الإنسان العنصري حيوان ذو نفس ناطقة عقلية، ففي الإنسان الصغير الذي هو العالَم الالهي أيضا عقل هو عقل الكل الذي هو عقل العقول، ونفس هي نفس الكل التي هي روح هذه النفوس، وجسم هو جسم الكل الذي ملكوت هذه الأجسام، وكذا في الإنسان الكبير الذي هو الإنسان الطبيعي عقلٌ هو جملة عقول كل الأناسي بمعنى انّ العقول الجزئية الإنسانية برمّتها أشعّة نور هذا العقل الكلي، ونفس هي كلية هذه النفوس الصياصي بمعنى انّ تلك النفوس الجزئية ـ الشريفة منها والخسيسة ـ وهي مظاهر آثار تلك النفس الكلية، وجسم هو حقيقة حقائق هذه الأبدان العنصرية بمعنى انّ هذه الأجساد الإنسانيّة قوالب وأمثلة للأجزاء الأصلية التي لهذه اللّطيفة العرشية؛ وهكذا في الإنسان الأكبر الذي هو الكامل الذي لا أكمل منه عقلٌ هو عقل العقل الكلي وهو النور النبوي المصطفوي، ونفس هو أصل النفس الكلي الالهي، وجسم هو خلاصة الجسم النوري العرشي، وهذا هو الحقيق بأن يسمّى سيّد الكونين ونور العالمين. وهذا الذي ألقينا اليك من المعارف التي اختصّ بها أهل العلوم اللدنيّة، ولها من الشواهد القرآنية ما لاتحصىٰ لأهل البصيرة الايمانية، ومن أخبار الأئمة الطاهرة إشارات عرفانيّة لأرباب العناية الربانية.

مشعلة

فهذه ثلاثة أشخاص إنسانية حقيقية وأشباح بشرية نورية هي هياكل للإنسان النوري القدسي وطلسمات للبشر الالهي جعلها الله له ممالك سلطنته[١]، ومعابد تسبيحه وعبادته، وصوامع ذكره ووِرده، ومعارج رجوعه وعوده؛ ولا ريب انّ الطلسم لابدّ له من سلطان ومن قهرمان ولوح يبيّن طريق سلوك الطلسم، واسم

---

١. سلطنته: سلطنة د.

الهي يفتح هو بذلك الاسم، ونحن[١] نعبّر عن السلطان بعقل هذا الإنسان، وعن البَطَل القهرمان بالنفس، وعن أصل الطلسم بالجسم؛ فالهيكل الأوّل هيكل الشمس الحقيقية وطلسم النور وهو الإنسان الكامل الكلي الإلهي والنور النبوي المصطفوي، و[٢] الثاني هيكل القمر الحقيق وطلسم الزجاجة[٣] وهو عالم الإنسان الكلي والبشر الطبيعي، والثالث هيكل الكوكب الدرّي وطلسم المشكاة وهو الإنسان الكلي الصغير المعبر عنه بالعالم الكلي، وقد أشير في الآية الكريمة الى هذه المراتب الثلاثة بالتمثيل الذي هو أحسن طرق الهداية، فانّك إذا نظرت الى لوح طلسم المشكاة وهو العالم الأكبر الذي هو الإنسان الصغير باصطلاح هذا المسكين وجدت عقله هو نور النبي المطلق والخاتم لما سبق، لأنّ بضوء مصباحه خرجت الماهيات من ظلمة العدم، ورَأت الحقائق بشعاع نوره موضع القدم، ووجدتَ نفسه زجاجة نور الوصي المطلق والذي دار الحق معه وهو دار مع الحق[٤]، لأنّه الذي شرق عليه أوّلاً ذلك النور من مشرق القدم وكان معه قبل أن يخلق آدم، وهو الحامل لأنوار[٥] علوم النبي بجملتها بنصّ «أنا مدينة العلم وعليّ بابها» ووجدتَ بدن هذا الإنسان الالهي هذا الجسم العرشي الذي منه خُلِقتْ أرواح الخلائق شريفها وخسيسها عِلويِّها وسِفليِّها[٦]، وهذا هو الطلسم المشكاتي ولوحُه قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا في الآفاقِ﴾[٧] والاسم الذي يفتح هذا الباب هو ﴿الم ذٰلِكَ الكِتابُ﴾.

---

١. نحن: – د.

٢. و: – س.

٣. الزجاجة: الزجاجي د.

٤. إشارة الى أحاديث في هذا المعنى في حق عليّ(ع) منها ما في المناقب للخوارزمي، الفصل الثامن ـ في بيان انّ الحق معه وانّه مع الحق ص١٠٤ ـ ١٠٥.

٥. لأنوار: الأنوار د.

٦. عِلويها وسفليها: علويا وسفليا د.

٧. فصّلت: ٥٣.

مشعلة

وأمّا الطلسم الزجاجي الذي هو العالم الوسيط والإنسان الكبير باصطلاح هذا الفقير فانّ المكتحل بنور الولاية العلوية البيضاء والموالي باتّباع الأئمة الهدى إذا نظر الى هذا الإنسان الطبيعي الكلي رأى عقله ذلك النور النبوي متلبّساً بالزجاجة العلويّة متّحداً بها في بعض المراتب ظاهراً في جبهة آدم أبي البشر عليه السّلام، فاستنار بذينك النورين عقول الأنبياء والأوصياء الحاملين لذلك النور على الحقيقة والمتّبعين له على التبعية، وسائر الخلق بالمجاز والاستعارة «وللأرض من كأس الكرام نصيب» وهذا النور ساكن لا يبرح من غيبه وانّما يتبدّل الحاملون من الأصلاب الطاهرة والأرحام الطيّبة ويستضيء منه الأمّة بعد الأمّة، ولهذا لم يطلّع عليه ولم يؤمن به إلّا الأقلّون من التابعين بعد الأنبياء والمرسلين. ثمّ رأى نفس ذلك الإنسان تلك الزجاجة الحاملة للنور المصباحي وهي روح[1] هؤلاء الأناسي ومربّي عقولهم ومغيث نفوسهم، حيث يخرجهم من النقص الى الكمال ويعينهم في تقلّبات الأحوال، فللنفس الكلي الإلهي هذا الفعل والتصرف، كما يشهد به أكثر الصحف: ﴿إنّما أمْرُهُ إذا أرادَ شيئاً أن يقولَ لَهُ كُنْ فَيكونُ﴾[2] على أن يكون مرجع الضمير هو الأمر لقوله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أمْرِ رَبِّي﴾[3] ولذلك كان أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ ناصر الأنبياء والأولياء ومعينهم في الشدة والرخاء، وقال النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ مخاطبا له: «يا عليّ كنتَ مع الأنبياء سرّاً ومَعي جَهراً» وعن الصادق ـ عليه السّلام ـ في هذه الأخبار وفي الكلمات التي في خطبة البيان[4] انّ ذلك راجع الى «الأمر».

---

١. روح: أرواح د.

٢. يس: ٨٢.

٣. الإسراء: ٨٥.

٤. وهي خطبة منسوبة للإمام علي(ع) ومنها نسخ موجودة مع شرحها في المكتبة المركزية بجامعة طهران والمكتبة العامّة للمرعشي بقم المقدّسة.

ثمّ رأى هذا العارف جسمَ هذا الإنسان الكبير أبدان جميع الأناسي[١] بحيث تكون هذه الأبدان كالأجزاء من بدنه الكلي وأمثلة وقوالب لبدنه العرشي[٢] الذي هو روح هذه الأبدان، لكن الأجزاء في الشّرافة والخسّة على تفاوت مراتب الناس في القرب من تلك الحضرة والبعد عنها، فبعضهم بمنزلة القوى الإدراكيّة مع تخالف درجاتها، وطائفة بمنزلة القوى العمّالة كذلك، وشرذمة بمنزلة الأعضاء على تباينها في الرئاسة وعدمها حتّى ينتهي الى جماعة لهم مرتبة الشَّعر والقلامة والأوساخ البدنية، وهكذا جرت سنّة الله التي لا تبديل لها والحكمة التي لانقص يعتريها، وهذا هو الطلسم الزجاجي وهيكل الشجرة المنهية، ولوحه قوله جلّ جلاله: ﴿وفي أنْفُسِهم حَتّىٰ يَتَبيَّن لَهُم انّهُ الحقّ﴾[٣]، ومفتاحُه قوله سبحانه: ﴿والتّينِ والزّيتونِ وَطُورِ سِينينَ وهٰذا البَلَدِ الأمينِ لَقَدْ خَلَقْنا الإنْسانَ في أحْسَنِ تَقْويم﴾[٤] والاسم الأعظم الفاتح له: ﴿هَلْ أتىٰ عَلى الإنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيئاً مَذْكُورا﴾[٥].

مشعلة

وأمّا طلسم النور وهيكل الكوكب الدرّي وهي الشمس الحقيقية فعنده رجع الأمر الى ما بدأ، وانتهى الحكم الى ما ابتدأ، وذلك لأنّ الأمر ابتدأ من مقام الجمع الى أن يفرق الأمر ويشتّت النشر، والآن وابتدء في لف النشر وجمع الأمر فجمع ذلك النور الجمعي أذيال أشعته، وصار مجموعاً بعد تفرقته[٦]، كما يرى من الشمس الناشرة أجنحة شعاعه حين ما قرب من الغروب جمعتْها، وهكذا ذلك النور عندما

---

١. الأناسي: الاناس د.
٢. العرشي: العرش د.
٣. فصّلت: ٥٣.
٤. التين: ١ ـ ٤.
٥. الإنسان: ١.
٦. تفرقته: تفرقة د.

ابتدء[١] السلسلة العودية منه كما هو الحق عندنا، لقوله: «أنا والساعة كهاتين»[٢] وأشار الى السبابتين حيث لاتفاوت بينهما، صار في مقامه الأصلي ومقرّه الحقيق وهو مقام الجمع والأفق المبين، فعقلُ هذا الانسان عقل العقل، ونفسُه روح الأرواح، وجسمُه خلاصة الجسم العرشي وصَفْوُ[٣] هذه الطينة النورية، كما قال الحكيم الغزنوي في وصفه صلّى الله عليه وآله:

عقل عقلست و جان جانست او آنچه زان برتر است آنست او

وبالجملة، هذا هو الهيكل المحمدي والنور الإلهي الأوّلي وصاحب لواء الحمد ومقام الجمع، فعقلُه مصباح المصباح، وقلبُه الذي هو عليّ عليه السّلام زجاجة الزجاجة لراح الأرواح ونور الصباح، وصدرُه صفوة الطينة العرشية التي هي الجسمية النورية[٤]، وبه تمّت الدنيا والآخرة. وهذا هو الطلسم الأعظم والهيكل المعظم المسمى بهيكل يٰس و القرآن الحكيم عند جبل قاف، والقرآن قرب بحر «نون» في أجمّة ﴿القلم وما يسطرون﴾، عندها عين وصاد، والقرآن ذي الذكر، ولوح هذا الطلسم: ﴿ انَّك لَعَلَىٰ خُلُقٍ ﴾[٥] عظيم، ومفتاحه: يا ايُّها الناسُ اِنّا ارسَلْنا

---

١. ابتدء: + في د.

٢. سنن الترمذي، ج ٤، ص٤٩٦، حديث ٢٢١٤.

٣. صفو: صفوه د.

٤. في هذا البيان إشارة لطيفة الى حمل الآية الكريمة على نحو آخر من البيان غير الطرق المذكورة في ذلك التبيان وهو أن يجعل المصباح والزجاجة المعرفين منقطعين عما بعدهما فيكون كل واحد منهما خبر مبتدأ محذوف اي هو المصباح والجملة اعتراضية وقعت جواباً عن سؤال مقدر كأنّ قائلاً يسأل كيف هذاالمصباح وكيف هذه الزجاجة؟ فيجاب بأنّه هو المصباح بالحقيقة وانّها هي الزجاجة الحقيقية. وهذا هو المراد بقولنا: «مصباح المصباح» على الاضافة و «زجاجة الزجاجة» ولا نعني انّ الآية تقرأ على الإضافة، فافهم. منه.

٥. القلم: ٤.

اِلَيكُم رَسولاً ومُبَشِّراً ونَذيراً[1]، والاسم الفاتح له نورُ الأنوار الذي هو نُورٌ عَلىٰ نُورٍ.

مشعلة

وهاهنا طلسم رابع في داخل طلسم النور لم يطلع عليه إلّا قليل من شيعة آل الرسول، والى هؤلاء الشيعة أشير في قوله سبحانه: ﴿يَهْدي اللهُ لِنورِهِ مَنْ يَشاءُ﴾ وهذا يسمّى بطلسم «النور على النور» و«هيكل السعدين» يعني مولانا علي المرتضى وسيدة النساء فاطمة الزهراء، لأنّها مجمع النورَيْن. وسلطانُ هذا الطلسم هو النورُ المصطفوي، والخازنُ هو النور العلي، وهيكلُه من بقية الطينة العرشية. لكن لمّا اجتمع النوران حين الرجوع الى المركز ولا ريب أنّ المركز الأصلي من حيث يحاذيه هذه الأرض، فكلّ مركز يصح أن يقال انّه أرض؛ والى هذا التحقيق أشير في قوله جلّ مجده: ﴿هُوَ اَعْلَمُ بِكُمْ اِذْ اَنْشَأَكُمْ مِنَ الأرْضِ﴾[2] مخاطباً للأئمة ـ عليهم السّلام ـ وأراد بها المركز الأصلي وهو النور المحض ومدار عالم الوجود من سماوات العقول والنفوس. ومن البيّن انّ الحياة اِذا سرتْ الى الأرض، ومن شأن الأرض الإنبات، فالتعبير بـ«الشجرة» من أحسن التعبيرات ولا يدفعه كون الممثَّل من ذوي العقول بل عقل العقول، فلذلك لمّا رجع ذلك النور الى موطنه الأصلي صار شجرة مباركة هي شجرة ولاية الأئمة ـ عليهم السّلام ـ وانشعب منه الفروع والأغصان فكانت شجرة أصْلُها ثابِتٌ أي في المركز الحقيقي و فَرْعُها في السَّماءِ فيظهر نوراً بعد نور وإماماً في إثر إمام لتمامية الظهور الى أن يرث اللهُ الأرض ومَن عليها؛ فاستبان انّ هذا الطلسم في باطن طلسم النور عند مجمع البحرين، ولوحُه قوله سبحانه: ﴿وَكَذلِكَ جَعَلناكُمْ اُمّةً وَسَطاً لِتَكونُوا شُهداءَ عَلى النّاسِ

---

١. ليس في المصحف الشريف آية بهذا اللفظ والشارح اقتبس كلامه من عدّة آيات.

٢. النجم: ٣٢.

وَيَكونَ الرَّسولُ عَلَيكُمْ شَهيداً﴾[١]. ومفتاحُه قولُه عزّ شأنـه: ﴿كُـنْتُمْ خَـيرَ أُمَّـةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ تامُرونَ بالمَعْروفِ وَتَنهوْنَ عَنِ المُنْكَرِ﴾[٢]، والاسم الفاتح: ﴿بِسمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحيمِ﴾، لما رُوي عن مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ انّه قال: جميع علوم الأوّلين والآخرين في القرآن، وجميع علوم القرآن في الفاتحة، وعـلوم الفاتحة في البسملة، وعلوم البسملة في بائها، وأَنَا النُّقطةُ تَحتَ البـاء[٣]. وفي هـذه الكلمات التي أوضحناها أسرار لاتحصىٰ، طوبىٰ لمن فاز بها.

مشعلة

ثمّ إنْ كنتَ قد اكتحلت عين بصيرتك بنور الكشف والعيان ورأيت الحـقائق بعين الإيمان والإيقان وجدتَ هذا الإنسان الكامل النبوي بشخصه الجملي مقصوداً بكناية المصباح، والإنسان الطبيعي الجامع لكافة الأناسي كالزجاجة المنوّرة بذلك المصباح، والعالم بكله ـ العلوي منه والسفلي ـ كالمشكاة الحامل لنور النبي والولي صلوات الله عليهما من الملك العليّ. فالنبيّ الخاتم ـ صلّى الله عليه وآله ـ هو النور وهو علم كله، والوصي القائم في مقامه الذي بمنزلة القلب منه متقلّب في الصور من حين خلقة آدم الى أن ظهر بصورته في بعثة النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ ومن البيّن انّ العالم بكلتيه قد اقتبس نور الوجود منهما صلوات الله عليهما وآلهما، فهو مشكاة ذلك النور ومجلى هذا الظهور. والى هنا انتهى علم الأوّلين والآخرين، فخذ ما آتيتُك وكُنْ من الشاكرين، والحمد لله ربّ العالمين.

---

١. البقرة: ١٤٣.

٢. آل عمران: ١١٠.

٣. لم أعثر على الخبر في كتب المتقدّمين ولكن أتى بمعناه البرسي في مشارق أنوار اليقين ص٢٣ من كلامه نفسه: «وسرّ الله مودّع في كتبه، وسرّ الكتب في القرآن... وسرّ القرآن في الفاتحة، وسرّ الفاتحة في مفتاحها وهي بسم الله، وسرّ البسملة في الباء وسرّ الباء في النقطة» وبعبارة أخرى في ص١٥٨.

فصل

ثمّ انّه حقيق بنا أن ننسج على هذه اللُّحمة طرازاً آخر من الكلام ليستقرّ قائم الحق على دَسْت غريب النظام ومن الله الاستعانة في الإتمام. ولمّا كان ذلك من نتائج تلك الشجرة المباركة فبالحري أن تتفكّه فيه بثمرة بعد ثمرة، لتذوق[١] منها **لذّة بعد لذّة:**

شجرة

في كتب أصحابنا ـ رضوان الله عليهم ـ عن جابر بن عبدالله الأنصاري[٢] قال دخلتُ الى جامع الكوفة وأمير المؤمنين عليه السّلام يكتب بإصبعه ويتبسّم، فقلت يا أمير المؤمنين ما الذي يضحكك فقال عجبت لمن يقرأ هذه الآية وهو لايعرفها قال جابر: فقلتُ: يا مولاي يا أمير المؤمنين، وأيّ آية هي في القرآن فقال يا جابر في قوله: **﴿اللهُ نُورُ السَّمٰوات والأرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كمشكوٰة﴾**: المشكاةُ محمّد صلّى الله عليه وآله **فيها مِصباحٌ**، المصباحُ، عليٌّ عليه السّلام، **في زجاجةٍ** الحسن بن علي، والحسين بن علي **الزُّجاجَةُ، كأنَّها كَوكَبٌ دُرّيٌّ** هو عليّ بن الحسين، **يُوقَدُ مِنْ شَجَرةٍ** هو محمّد الباقر، **مباركةٌ زيتونةٌ** جعفر بن محمّد، **لا شرْقيّةً** موسى بن جعفر، **ولا غرْبيّةٍ** عليّ بن موسى الرّضا، **يَكادُ زَيْتُها يُضيءُ** محمّد بن عليّ، **وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ** عليّ بن محمّد الهادي، **نورٌ على نورٍ** الحسن بن عليّ، **يَهْدي اللهُ لِنورِهِ مَنْ يَشاءُ** القائم المهدي عليهم الصلوات والتسليمات، **وَيَضرِبُ اللهُ الأمثالَ لِلنّاسِ وَاللهُ بِكلِّ شَيءٍ عَليمٌ.** هذه حق معرفة الآية.

أقول: بعد إقرار العجز وإظهار القصور ولله حقائق الأمور، في هذا الخبر احتمالات نجتني منها ثمرات:

---

١. لتذوّق: لنذوق هاهنا د.

٢. رغم تتبّعي لم أعثر على مأخذه في مظانّه.

ثمرة: يمكن أن يكون بناء هذا الخبر على علوم الجفر والجامعة ومصحف[1] فاطمة أو على علم التكسير وقواعدها المختلفة أو من طريق مراتب الزُّبُر والبيِّنة بحيث لا يطّلع عليها أحد من الأُمّة.

ثمرة: ثمّ إذا أردنا الخوض في تيار هذا الخبر فبالحريّ أن نقدّم الكلام في إعرابه: قوله: «المشكاة محمّد» مبتدأ وخبر، وصف بقوله: «فيها مصباح» وقوله: «المصباح عليّ» أيضاً مبتدأ وخبر، وهي جملة مستأنفة موصوفة بقوله: «في زجاجة الحسن»، وقوله: «الحسين بن علي الزجاجة» مبتدأ وخبر. وقوله: «كأنّها كوكب درّيّ هو علي بن الحسين» جملة مستأنفة، وكذلك الجمل التي بعدها من كون الآية مبتدأ واسم الإمام الذي بعدها خبراً.

ثمرة: وبعد طيّ الكشح من ذلك يمكن أن نقول: قد دريتَ انّ النور المحمّدي المبتدأ من غيب الغيوب قد كان يتقلّب في الصّوَر والأحوال وينتقل من مرتبة كمال الى كمال[2] الى أن ظهر في آدم ـ عليه السّلام ـ ثمّ انتقل في الأصلاب والأرحام الطاهرات الى أن ظهر بهيكله المبارك[3] ليخرج عباد الله الى النور من الظلمات، لكن ذلك النور منذ ظهر في آدم ـ عليه السّلام ـ الى أن ابتعث[4] الخاتم ـ صلّى الله عليه وآله ـ كان مختفي الحكم ظاهر الآثار بخلاف أيّام الظهور.

ثمّ انّ له بعد هذا الشهود الجمعي تطورات وتقلّبات على محاذاة تقلّبه في الحجب الاثنى عشري على ما سمعتَ منّا في الخبر الصادقي: فأوّل هذا الظهور لمّا كان

---

١. في هذا المعنى راجع: بصائر الدرجات، ص١٧٠ ـ ١٨١، ذكر الصفار في هذا الباب أربعة وثلاثين حديثاً.

٢. الى كمال: – د.

٣. المبارك: المباركة د.

٤. ابتعث: انبعث د اتبعت ر.

شخصه المقدّس من[1] عالم الشهادة، حسن التعبير عنه بـ«المشكاة» لأنّ الناظر إذا نظر في مشكاة ذات مصباح يرى أوّلاً المشكاة، ثمّ يرى المصباح ثانياً، فكان أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ بعد رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ وثانيه في إمامة العالمين وهداية الناس أجمعين. ثمّ إذا أمعن النظر علم انّ ذلك المصباح كان في زجاجة ولم يعلم أوّلاً وذلك لاتّحاد ما بين المصباح والزجاجة في بعض المراتب، كما أومأنا اليه، وبالنظر الى المبصر من بعيد، فالزجاجة[2] كانت ثالثة من هذه الجهة، ولما كانت للزجاجة جهة الى المشكاة وأخرى الى المصباح، صارت الجهتان عبارة عن الإمامين اللّذين هما قرّة عينَي الرسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ فهما أيضاً بمنزلة العينين والنور واحد فيهما، ولذلك انحصرت الإمامة في الأخوين عندهما ـ صلوات الله عليهما ـ والى هاهنا كانت الإمامة لثلاثة هُم آل العباء ومصابيح مشكاة الكساء. ثمّ انّ النور ظهر في مقام الكوكب الدرّيّ لاهتداء الهائمين في مهامة الجهالة الى مدينة العلم والمعرفة، فكان كوكباً درياً هو عليّ بن الحسين عليه السّلام. ثمّ من جملة حالات هذا النور المصباحي أنّ إيقاده من شجرة وهو كمال ظهوره، ومن المقرر انّ ذلك في زمن الباقر ـ عليه السّلام ـ فقوله: يوقد من شجرة هو محمّد الباقر صلوات الله عليه. ثمّ انّ تعيّن هذه الشجرة الباقرية عند ولده الإمام، فالمباركة الزيتونية هو مولانا جعفر بن محمّد ـ عليه السّلام ـ ووصْفُها بـ«لا شرقية» ظهور آخر وهو في موسى بن جعفر ـ عليه السّلام ـ وكذا بـ«لا غربية» هو ظهور مولانا عليّ بن موسى الرضا ـ عليه السّلام ـ والحالة التاسعة للنور كون الشجرة بحيث يكاد زيتها يضيء وهو ظهور محمّد بن علي ـ عليه السّلام ـ والعاشرة كونها كذلك: ولو لم تمسسه نار وهو ظهور عليّ بن الهادي، والحادية عشر كون ذلك نوراًعلى نور وهو ظهور حسن بن عليّ الزكيّ ـ عليه السّلام ـ والثانية عشر انّه يهدي الله لنوره من يشاء وهو حجّة الله القائم، وبه تمّ أمر الدنيا

---

١. من: ـ د.

٢. فالزجاجة: والزجاجة د.

والآخرة صلوات الله عليه وعليهم أجمعين.

ثمرة: لعلّه قد حان أن نجتني[١] من يانع تلك الثمرات، وقَرُب من[٢] أن نعيّن في هذه الكلمات محالّ تلك الكرامات بوجوه إقناعيّة توصل الطالب الى شواهد برهانيّة، فنقول: أمّا أنّ «المشكاة» رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ فلأنّ النبوة الختمية الجامعة لحقائق جميع النبوات كما حقّقنا هي ظاهر النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ والولاية الكلية الشاملة لمراتب الولايات باطنه، وهذا الباطن هو الذي ظهر في مولى العالمين أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ فلذلك عبر عن النبيّ بـ«المشكاة» وعن الوصيّ بـ«المصباح»؛ وأمّا «زجاجة» الحسن فلأنّه أوّل حامل لنور مصباح الولاية؛ وكون الحسين أيضاً «زجاجة» لذلك لأنّهما أخوان متساويان في النسبة المذكورة، وكون الزجاجة الحُسينيّة معرفة والزجاجة الحَسنيّة نكرة فلأنّه كلّما تلبّس الشيء بلباسٍ ازداد تعيُّناً كما الأمر في الكلّي وتعيناته؛ وأمّا كون علي بن الحسين ـ عليه السّلام ـ «كوكباً درّيّاً» فلأنّ المصباح في الزجاجة إذا بعُد عن مقامه يرى شيئاً واحداً نوريّاً كأنّه يتوقّد كوكباً درّيّاً كما لا يخفى؛ وأمّا أنّ قوله: «يوقد من شجرة»[٣] إشارة[٤] الى الباقر ـ عليه السّلام ـ فلأنّه لمّا كان باقر العلوم ومنه ابتدأ في الاعتلاء والرواج علوم سيّد المرسلين ـ صلّى الله عليه وآله ـ وكان اسمه يواطئ اسم الرسول لأنّه أوّل ما سمّي به من الأئمة ـ عليهم السّلام ـ وكان جابر قد حمل سلام الرسول وبعض أسراره اليه، ناسب ذلك أن يكون عنده ذكر الإيقاد، أي إيقاد مصباح الإمامة من الشجرة التي هي الرسول صلّى الله عليه وآله؛ وأمّا كون الصادق ـ عليه السّلام ـ «مباركة زيتونية» فلأنّ النماء والزيادة

---

١. نجتني: يجتني د.

٢. من: – د.

٣. كتب الشارح في هامش ورقة ١٤٤ من نسخة س بخطه الشريف: «هو! الجزو التاسع عشر. في أواخر ربيع الثاني من السنة» أي سنة ١٠٩٨هـ.

٤. إشارة: – د م.

وكثرة الفوائد النبويّة وانتشار فروع شجرة علم النبوّة المشبهة بالزيتونة، قد تحقّق بوجوده وظهوره وشاع في زمان حضوره حتّى امتاز بسببه هذا المذهب الإمامي وقيل انّ «التشيّع» هو الدين الجعفري[١]. وكون موسى الكاظم ـ عليه السّلام ـ «لا شرقية» لأنّه المدفون بالعراق وهي ما يقرب من غرب المعمورة، وبالجملة ليست في شرقها، كما أنّ مولانا الرضا ـ عليه السّلام ليس في غربيّها لأنّه المدفون في شرق المعمورة؛ وكون الهادي بحيث «يكاد زيتها يضيء» لأنّ عنده خلص الأمر عن اختلاف القول في الإمامة وعن البداء في القائم من آل محمّد ـ صلوات الله عليهم ـ فعنده قرب زمان إضاءة زيت تلك الشجرة المباركة بوجود القائم بحيث «لو لم تمسسه نار» الأبوّة من حضرة الجواد لظهر، وهذا كناية عن اقتراب وجود القائم ـ عليه السّلام ـ وبهذا ظهر وجه كون الجواد مشاراً اليه بقوله: «ولو لم تمسسه نار»؛ ثمّ إذا مسّته نار الأبوّة صار «نوراً على نور» وهو العسكري ـ عليه السّلام ـ فأحد «النورين» إشارة الى الأب وهو الحسن بن علي العسكري والآخر الى الابن وهو المهدي ـ عليهما السّلام ـ ولذلك أشار الى النور المهدوي[٢] بقوله: «يهدي الله لنوره» أي الى حجة الله وقائم آل الرسول من يشاء من عباده المعتقدين لوجوده وإمامته وإمامة آبائه صلوات الله عليهم وشرائف تسليماته وتحيّاته.

هذا غاية بذل المجهود في فهم سرّ هذه الأسرار المورود، ومَنْ اطّلع على غير ما ذكرنا من طريقة أخرى توافق أصول أئمة الهدى فالله ذو الفضل يهدي من يشاء الى ما يشاء كيف يشاء.

---

١. ويظهر من كلام الإمام الصادق (ع) انّ هذا العنوان كان مشتهراً أو شائعاً في زمانه عليه السّلام. راجع: الكافي، ج٢، كتاب العشرة، باب ما يجب من المعاشرة، حديث ٥، ص٦٣٦. عند قوله (ع): «هذا جعفريّ».

٢. المهدوي: المهدي د.

خاتمة [في ذكر بعض خواصّ آية: ﴿اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ...﴾]

ولنختم الكلام بذكر بعض خواصّ تلك الآية المباركة: نقل عن بعض مشايخ الدعاء انّه قال: من ذكر اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ ـ الآية، وأمسك عنده، انشرح صدره لما يريد ووسع الله عليه رزقه وظهرت له قوة روحانية يقهر بها كلّ مَنْ يغالبه.

قيل: وهذه الآية جليلة القدر وفيها اسم الله **الأعظم**[1] وهي مركبة من مائة وستة وسبعين حرفاً[2]. ولها من العدد على رأي حكماء المغرب ثمانية عشر ألف وسبعمائة وأربعة وخمسون، وعلى رأي حكماء المشرق ثلاثة عشر ألف وثمانمائة وأربعة وثمانون، إذا قرأ بعدد كلمات هذا الذكر وهو سبعون يرى العجائب، والسبعون من الأعداد البسيطة، والعدد البسيط باصطلاحهم ما يرجع في العدد الى حرف واحد وهو «العين» ها هنا.

ثمّ اعلم، إنّكَ إذا نظرت الى أجزاء السبعين وجدت نصفاً وهو خمسة وثلاثون، وخُمساً وهو أربعة عشر، وسُبعاً وهو العشرة، وعُشراً وهو السبعة، والمجموع ستة وستون وذلك اسمه تعالى «الله»، ومفتاح الآية هذا الاسم. وإذا جمع عدَدي الله يعني على الإطلاق وباعتبار الافتتاح صار مائة واثنين وثلاثين، وذلك بحسب الحرف «قلب» أي قاف ولام وباء، ثمّ تأخذ باطن هذه الأحرف وهو أسماؤها وصار مائتين وستّة وخمسين، وهو عدد اسمه تعالى «نور». ولعلماء الأسرار في هذا المقام تحقيقات لطيفة ورموز شريفة تركناها مخافة الإطناب. ولاسم «النور» خواصّ عجيبة ذكرها أرباب السرّ، وقد ورد في خبر طويل انّ سيدة النساء فاطمة الزهراء ـ عليها السّلام ـ ناولتْ سلمان الفارسي ـ رضي الله عنه ـ رطبة

---

١. الأعظم: اعظم د.

٢. سيجيء تحقيق طريق المغاربة والمشارقة في حساب الجمّل عند شرح «أبيجاد» إن شاء الله. منه.

وقالت انّما هي من نخل غرسه الله لي بـ «دار السّلام» بكلام علَّمَنيه رسـول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ وهو هذا: «بسم اللهِ النورِ، بسم الله الذي خلَقَ النورَ، الحمد لله الذي أنزل النور على الطور في كتاب مسطور بقدَر مقدور على نبيّ محبور، والحمد لله هو بالعزّ مذكور وبالفخر مشهور وعلى السرّاء والضرّاء مشكور» قال سلمان الفارسي ـ رضي الله عنه ـ فعلِمته وعلَّمته ألف إنسان ممّن به الحمّى، فكلّهم برأوا بإذن الله. ذكره قطب الراوندي في الخرائج[1] وفي هـذا الدّعـاء روايـات مـتعدّة بعبارات مختلفة.

---

١. الخرائج والجرائح لقطب الدين أبي الحسين سعيد بـن هـبة الله المـتوفى ٥٧٣ هـ طـبع حجري ١٣٠١ هـ، الباب الرابع عشر، فصل أعلام فاطمة الزهراء(س) ص٨١؛ بحار، ج٤٣، ص٦٦ و ج٨٦، ص٣٢٢.

الباب السّادس عشر

باب تفسير قول الله عزّ وجلّ: ﴿ نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾

[لايمكن معرفته تعالىٰ إلّا به]

شرح: اعلم انّه لمّا طال توارد العوائق في أثناء هذا الشرح، وكثر تصادم أمواج العلائق في قوارير هذا الصرح، صار ذلك سبب نسيان كثير من كنوز الجواهر المودّعة فيه، فيوجب ذلك مع قلّة البضاعة تكرار الدليل والبيّنة، لكن الكلام في الحقائق الإلهيّة والمعارف الربّانية التي هي الغاية القصوى لما يتوقّع، «هو المسك ما كرّرتَه يتضوّع»[1] فلا بأس بتكرير المقاصد لتكثير الفوائد.

اعلم انّ العلم بالله تعالى غير ممكن عن إدراك العقل والنفس إلّا من حيث انّه موجود، فكلّ ما يتلفّظ به في حق المخلوق أو يتوهّم ويعقل في شأن الموجود فالله سبحانه بخلاف ذلك، بمعنى انّه لا يجوز عليه ذلك التوّهم ولا يجري عليه هذا اللفظ الذي يقال على المخلوقات، اللّهم إلّا على الوجه التقريب الى الأفهام أو الاعتقاد به من جهة الإقرار للخواص والعوام من دون تفاوت في ذلك بين الأنام. وفي توحيد المفضل[2] قال مولانا الصادق ـ عليه السّلام ـ: «انّ العقل يعرف الخالق من جهة الإقرار، ولا يعرفه بما يوجب له الإحاطة بصفته» ثمّ قال عليه السّلام: «فإن قالوا: أوَلَيس قد نصفه فنقول: هو العزيز الحكيم الجواد الكريم؟ قيل لهم: هذه صفات

---

١. مصرع من بيت أرسلوه إرسال المثل وتمامه هكذا:

أعِدْ ذكر نعمان لنا انّ ذكره ... هو المسك ما كرّرتَه يتضوّع

٢. توحيد المفضل، ص١١٨.

إقرار وليست صفات إحاطة». وقد سبق في السوالف، سيّما في المجلّد الأوّل من هذا الشرح ما يكتني به الفطن العارف، وهاهنا نذكر وجوهاً يحضرنا بحسب الوقت وإن تكرر المعاني إن وقع اللّفْت؛ فنقول: انّ أُمّهات المطالب أربعة وهي: هل[1] وما وكيف ولِمَ، منها مطلبان روحانيان بسيطان، ومنها مركّبان على ضرب من التركيب: فطلب «هل» و«لم» هما الأصلان الصحيحان للبسائط بخلاف «ما» و«كيف» فإنّ فيهما ضرباً من التركيب. وليس في هذه المطالب الأربعة مطلب ينبغي أن يسأل عن الله من جهة ما يعطيه الحقيقة، إذ لايصحّ أن يعرف من عالم التوحيد إلّا نفي ما يوجد فيما سواه عنه، ولهذا قال عزّ من قائل: ﴿ليس كمثله شيء﴾ فالعلم بالسلب هو كمال المعرفة بالله، كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام: «كمال التوحيد نفيُ الصفات عنه»[2] وقال: «التوحيد أن لاتتوهّمه»[3] وفي توحيد المفضل[4] قال الصادق عليه السّلام: «فإن قالوا: كيف يعقل أن يكون تعالى مباينا لكل شيء متعاليا؟! قيل لهم: الحق الذي تطلب معرفته من الأشياء هو أربعة وجوه: فأوّلها، أن ينظر أموجود هو أم ليس بموجود؟ والثاني، أن يعرف ماهو في ذاته وجوهره؟ والثالث، أن يعرف كيف هو وما صفته؟ والرابع، أن يعلم لماذا هو ولأيّة علة كان؟ فليس من هذه الوجوه شيء يمكن فيه إشارة لطيفة من المخلوق أن يعرف من الخالق حقّ معرفته غير انّه موجود فقط، فإذا قلنا كيف هو؟ وما هو؟ فممتنع[5] علم كنهه وكمال المعرفة به؛ وأمّا لِمَ هو؟ فساقط في صفة الخالق لأنّه جلّ ثناؤه علّة كلّ شيء وليس شيء بعلّة له؟ ثمّ ليس علم الإنسان بأنّه موجود موجب له أن يعلم ما هو؟ وكيف هو؟ كما انّ علمه بوجود النفس لا يوجب أن

---

١. المراد هنا بهل، هل البسيط كما لايخفى. منه.

٢. نهج البلاغة، الخطبة الاولى.

٣. نفس المصدر، حكمت ٤٧٠.

٤. توحيد المفضل، ص١١٩.

٥. فممتنع: فيمتنع د.

يعلم ما هي؟ وكذلك الأمور الروحانية اللطيفة» ـ انتهى الكلام الذي بعد كلام الخالق وفوق كلام المخلوق.

ومن وجه آخر، نقول: انّ المدرَك بالفتح على قسمين: ما يكون مدرَكاً بذاته كالمحسوس والكثيف، وما يدرَك بفعله وأثره وهو المعقول واللّطيف، ولمّا كان المبدأ الأوّل مبايناً عن خلقه غير مناسب له في شيء من أمره فلا مناسبة بينهما رأساً فلا يشبه ذاته بذات المخلوق ولا فعله بفعله، فيمتنع أن يدرَك من جهة الذات ومن جهة الفعل، ألا ترى الى هذا المفعول الصناعي كالكرسي حيث لايعرف صانعه وهو الشخص الانساني إلّا بالوجود، والى المفعول التكويني الذي كالفلك لا يعرف هو صانعه الذي هو النفس الكليّة، والى المفعول الطبيعي كالمواليد ليس لها وقوف على فاعلها الذي هو الطبيعة الكليّة، والى المفعول الانبعاثي الذي هو النفس الكلية المنبعثة عن العقل كانبعاث الصورة الدِّحْيوية عن الحقيقة الجبرئيلية، فانّها لا تعرف العقل الذي انبعثت عنه لأنّها تحت حيطته وهو المحيط بها لأنّها خاطر من خواطره، وكذا المفعول الإبداعي الذي هو الحقيقة المحمديّة ـ صلّى الله عليه وآله ـ عندنا، والعقل الأوّل في بعض المصطلحات هو أعجز وأمنع عن إدراك فاعله الذي هو المبدأ الأوّل تعالى، لأنّ بين كلّ مفعول من المفاعيل المتقدّمة وفاعله نسبة من النسب و ضرباً من المشاكلة، فلابدّ أن يعلم منه قدر ما بينهما من ذلك، إمّا من جهة الجوهرية أو غيرها. ومن البيّن انّه لا مناسبة بين المبدِع ومبدَعه فهو أعجز عن معرفة فاعله من غيره؛ كذا قيل.

ومن وجه ثالث، نقول: انّ الانسان انّما يدرك الشيء إمّا بإحدى الحواسّ الظاهرة ولا ريب انّه تعالى ليس يدرك بالحسّ، وإمّا بالخيال ونظائره وهو أيضاً لايدرِك إلّا ما أعطته الحواس، وإمّا بالقوّة العقلية ومن المقرر في مظانّه انّها لاتدرِك إلّا ما علمه بالبديهة أو بالفكر، والمعقول بالبديهة ليس إلّا من الأمور العامة، وبالفكر ليس إلّا ما يحصل بالحدود والرسوم، والله جلّ جلاله منزّه عن ذلك كلّه، نعم، قد يهبه الله تعالى معرفته لا من جهة الفكر ولا باستقلال منه لإدراكها، بل من

جهة «نور يقذفه الله في قلب من يشاء» ومن حيث قبولها عن الله والأخذ منه تعالى من غير أن يقوم عليها دليل ولا برهان، ولذا اشتهر بين أهل المعرفة انّه طور وراء طور العقل، ومن البيّن انّه ليس وراء العقل طور، بل معناه انّه ليس فيه تعمّل العقول لأنّ إدراكات العقول لها طرق معلومة مضبوطة وهذا القسم ليس من تلك الطرق؛ فتدبّر.

إنتقاد

إذا دريتَ هذا الذي قلنا رقيتَ مرقاة أهل الهدى وتيقّنتَ انّ الإنسان انّما انحصرت مداركه فيما تعطيه ذاته ممّا له فيه كسب، ولا يدرك شيئاً إلّا وفي الإنسان منه سنخ، ولا يعرف إلّا ما يشاكله ويناسبه، والباري جلّ مجده لا في شيء ولا يشبه شيئاً وليس منه سبحانه في أحدٍ شيء أو سنخ، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً! فلا يعرفه أحد من نفسه وفكره وعقله، وما بقي للإنسان إلّا تهيّؤه لقبول ما يهبه الله تعالى من معرفته، وقد صحّ الخبر عن رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «انّ الله احتجب عن الأبصار وانّ الملاء الأعلى يطلبونه كما تطلبونه انتم»[1] ـ الخبر. فمن طلب الله تعالى بعقله من طريق فكره ونظره فهو حائر بائر[2]، وعن قصد السبيل جائر، فلا علم ولا معرفة لأحدٍ بالله تعالى إلّا بإعطاءٍ منه سبحانه وإخبار من لدنه، فالطالب للسلامة يترك الآيات والأخبار الموهمة للتشبيه على ما جاءت به من غير عدول منه الى شيء ويكل علم ذلك الى الله تعالى والى رسوله، وقد نفى الله سبحانه التشبيه عن نفسه رأساً حيث قال عزّ من قائل: ﴿ليس كمثله شيء﴾ والدليل العقلي قائم على ذلك؛ فما بقي إلّا انّ لتلك الآية وذلك الخبر وجوهاً من التنزيه يعرفه الله تعالى، ونحن نعتقد ذلك على سبيل الإقرار المحض من دون تصرّف فيه بعقولنا، وإن كان قد وجد في صُحُفنا، سيّما في هذه الصحيفة بعض

---

١. الفتوحات، ج ١، ص ٩٥.

٢. البائر بالمرصدة والهمزة ثالثاً: اتباع الحائر. منه.

التعرّض لذلك فبنور مقتبس من أنوار الإئمة الأبرار ـ عليهم السّلام ـ لا غير، على انّك لاتجد لفظةً في آيةٍ ولا خبرٍ تكون نصّافي التشبيه و انّ ما تجدها عند العرب يحتمل وجوها لاتؤدّي الى التشبيه، وأمّا المتأوّل ذلك اللـفظ عـلى الوجـه الذي يؤدّي الى التشبيه فقد كان هذا ظلم منه وجور، إذ لم يوفِّ حقّ ذلك اللـفظ بمـا يعطيه وضعه في ذلك اللسان، واجترأ على الله حيث حمل كلامَه بما لايليق بجنابه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً!.

ولنرجع الى ذلك الخبر وشرحه حسب ما وهب الله من النظر وقد ذكر المصنّف ـ رضي الله عنه ـ في هذا الباب حديثاً واحداً وفسّره على ما وصل اليه فهمه.

أمّا الحديث

[تفسير قوله تعالى: ﴿نَسُوا الله فَنَسِيَهُمْ﴾]

فبإسناده عن عبدالعزيز بن مسلم قال: سألت الرّضا عليّ بن موسى ـ عليهما السّلام ـ عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿نَسُوا اللهَ فَـنَسِيَهُمْ﴾[1] فقال: انّ الله تبارك وتعالى لاينسى ولا يسهو، وانّما ينسى ويـسهو المخلوقُ المحدَثُ، ألا تسـمعه عـزّ وجـلّ يـقول: ﴿وَمـا كـانَ رَبُّكَ نَسِيّاً﴾[2] وانّما يجازي من نسـيه ونـسي لقـاء يـومه بأن يُـنسيهم أنفسهم، كما قال عزّ وجلّ: ﴿نَسُوا اللهَ فَاَنْسيٰهُمْ اَنْفُسَهُمْ اُولئِكَ هُمُ الفاسِقونَ﴾[3] وقوله عزّ وجلّ: ﴿فـاليوم نَـنْسيٰهُمْ كَـما نَسُـوا لِـقاءَ يَومِهِمْ هذا﴾[4] أي نتركهم كما تركوا الاستعداد للقاء يومهم هذا.

---

١. التوبة: ٦٧.

٢. مريم: ٦٤.

٣. الحشر: ١٩.

٤. الأعراف: ٥١.

قال مصنّف الكتاب: قولهم: «تركهم» أي لايجعل لهم ثواب من كان يرجوا لقاء يومه، لأنّ الترك لايجوز على الله عزّ وجلّ. وأمّا قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَتَرَكَهُمْ في ظُلُمَات لا يُبصِرُونَ﴾[1] أي لم يعاجلهم بالعقوبة وأمهلهم ليتوبوا.

شرح: اعلم انّه لايجوز على الله تعالى النسيان لأنّه انّما يجوز في العلم المكتسَب، ولأنّه فقدان الذكر من القوة الحافظة، ولأنّه غيبة الشيء عن المدرِك له، وكل ذلك مستحيل على الله سبحانه. والى هذه الوجوه أشيرَ قوله ـ عليه السّلام ـ: «انّما ينسى ويسهو المخلوق المحدَث» وذلك لأنّ علمه محدث وله قوّة يحفظ الأشياء فكثيراً ما يغيب الشيء عن تلك القوة، وليس المخلوق ممّا يمتنع أن يغيب عنه شيء. والفرق بين السهو والنسيان أنّ الأوّل هو عزوب الشيء عن الخزانة، والثاني هو العزوب عن القوّة نفسِها وعن خزانتها. وبالجملة فنسيان الله يحتمل وجوها:

الأوّل، انّه تعالى لمّا عذّبهم عذاب الأبد[2] ولم تنلهم رحمته صاروا كأنّهم منسيّون، والباري تعالى كأنّه ناسٍ لهم، فذلك فعل الناسي حيث لايتذكّر ما هم فيه من أليم العذاب.

الثاني، انّهم لمّا كانوا في الحياة الدنيا نسوا الله فجازاهم بفعلهم، فسمّى مجازاة النسيان نسياناً على سبيل التجوّز.

الثالث، انّ النسيان بمعنى الترك كما ذكر في آخر الخبر في تفسير قوله عزّ وجلّ: ﴿فاليوم نَنْسيٰهُمْ﴾ وفسّر المصنّف ـ رضي الله عنه ـ الترك بما فسّره، كما نقلنا من كلامه.

الرابع، قيل: قد يكون نسي بالياء بمعنى المهموز منه، فقوله: «نسوا الله» أي أخّروا أمر الله، فلم يعملوا به، فأخّرهم الله في النار حين أخرج منها مَنْ أدخله

---

١. البقرة: ١٧.

٢. الأبد: الأبدي د.

فيها من بعض الأصناف وأبقاهم فيها.

الخامس، ما ذكره الإمام ـ عليه السّلام ـ بقوله: «وانّما يجازي من نسيه ونسي لقاء يومه بأن ينسيهم أنفسهم كما قال عزّ وجلّ ﴿ولا تكونوا كالّذين نَسُوا اللهَ فَاَنْسيٰهُمْ اَنْفُسَهُم أُولَئِكَ هُمُ الفاسِقُونَ﴾ أقول: انّ الوقوف على علة تفسير نسيان الله تعالى إيّاهم بإنسائهم أنفسهم ممّا يحتاج الى الاقتباس من مشكاة النور، ثمّ الاطّلاع على سرّ هذه المجازاة ممّا يقصم الظهور؛ والله تعالى أسأل العون في فهم الأسرار والتمسّك به للخوض في أعماق هذا البحر الزخّار.

أمّا المطلب الأوّل، فيمكن التنبيه عليه من طريق عكس النقيض وذلك انّه قد استفاض في طرق العامة والخاصّة انّ «مَنْ عرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ ربَّه» وهذا المعنى ممّا قد ورد في الوحي القديم بهذا اللّفظ: «ياإنسان اعرفْ نفسك تعرف ربّك» وأذعَنَه بالتصديق عقول أرباب النظر ورآه بالتحقيق قلوب أصحاب البصر، فوجب من ذلك انّ مَنْ أنكر ربّه فقد أنكر نفسه، ولا ريب انّ نسيانهم انّما هو على سبيل الإنكار لأنّ ذلك بيان حال الكفار فمعنى نسيانهم هو جحودهم وانكارهم لله وربوبيته فمن نسي ربّه فقد نسي نفسه بالضرورة.

وأمّا المطلب الثاني، فلعلّ السرّ فيه انّ الدار الآخرة هي موطن بروز البواطن ومحل ظهور الحقائق، وذلك ممّا قد استقرّ في مظانّ العقول الصافية، وعاضَدَتْهُ الآيات والأخبار الإلهية، وظاهَرَتْهُ الأحاديث النبوية والولوية، وعايَنَتْه القلوب النورانية. ومن المستبين انّ لكلّ موجود وجهاً الى ربّه هو جهة نوريّته، ووجهاً الى نفسه وهو جهة ظلمته، وفي الإنسان تضاعفَتْ جهة النورية وتكاثرت هذه الجهة من أجل عطيّة نفسه التي هي من عالم النور وسنخ دار السرور، فإذا كان الإنسان في دار الحرمان قد نسي ربّه فذلك موجب لنسيان صفاته وأنواره ومن جملتها نفسه، فجُوزِي بذلك في دار الآخرة التي موطن ظهور الأنوار الباطنة. ولعلّ الى هذا التحقيق أشار بعض الأفاضل حيث ذهب الى انّ من لم يعتقد تجرّد نفسه وكونها من عالم النور فليس له في الآخرة نصيب من السرور، وأيضاً على ما قلنا

سابقاً من كون الدار الآخرة موطن ظهور الحقائق ومحل بروز السرائر والدقائق، فالمنكر لربّه الناسي له انّما نسي سلطنة الحق الباطن بظهور أنوار كماله المحتجب بشعاع أضواء جماله، فلم يتوجّه أصلاً الى العالم الباطن بأن يستعدّ بالتخلية والتصقيل للتحلية والتصوير، ولم يتجاف جنبته عن هذه الجنبة السافلة المموّهة بالتزوير، وجاهد في إطفاء نوره وسعى في إخماد ذكره يوم سروره، واجتهد في عمارة الظاهر وتزيين الملابس والمفاخر وتحصيل لذائذ المآكل والمشارب، فبطلتْ روحه وزهقت نفسه، لأنّه من عالم الملكوت ومن سنخ الباطن، فإذا كان يوم القيامة وبرزت الأُمور عن حواقّها كانت نفسه غير مذكورة في تلك الحقائق، لأنّها ركنت الى القرية الدنيوية ولم يتخلّص عن المضايق الجسمانية وتلاشت في أعماق الظلمات واضمحلّت في تقلّبات الكائنات الفاسدات، فيكون غير ذاكر لنفسه ناسياً لها، لأنّه لم يرها في الملكوت الأعلىٰ.

موعظة

قال بعض الحكماء: إذا رأينا أنفسنا تتّبع هواها وجب علينا الوقوف عندها حتّى ننظر ما هذا الذي يقطعها عن الله ونحن نُقِرُّ به فلم نجد لأنفسنا آفةً إلّا النسيان، ولم نجد النسيان إلّا لسوء الرعاية، وهو من قلّة التفكّر فيما وعد الله تعالى وأوعد، وسببه حُبّ الدنيا وهو ميراث إيثار النفس على الرب واختيار محبتها على محبته، وذلك ميراث الغفلة. فمن نسي الله تعالى أدّاه مواريث نسيانه الى نسيان نفسه، قال تعالى: ﴿ نَسُوا اللهَ فَأَنْسيٰهُمْ أَنْفُسَهُمْ ﴾[1] فمن أراد تنبيه نفسه عن رقدة الغفلة والنسيان فليشتغل بطلب ما أراد الله منه وليتّخذ عقله دليلاً على هواه، فهنالك يصفو ذكره ويُؤثِر ربَّه.

---

١. الحشر: ١٩.

الباب السّابع عشر

باب تفسير قوله عزّ وجلّ:

﴿وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ القِيٰمَةِ والسَّمٰوَاتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾

قد ذكر الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في هذا الباب حديثين.

الحديث الأوّل

[تفسير قوله تعالى ﴿وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ...﴾]

بإسناده عن محمّد بن عيسى بن عبيد، قال: سألت أبا الحسن عليّ بن محمّد العسكرى ـ عليهما السّلام ـ عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿والأرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ القِيٰمَةِ والسَّمٰوٰاتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[1] فقال: ذلك تعيير الله تبارك وتعالى لمن شبّهه بخلقه ألا ترى انّه قال: ﴿وَمَا قَدَروا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾[2] ثمّ نزّه عزّ وجلّ نفسه عن القبضة واليمين فقال: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمّا يُشْرِكُونَ﴾[3].

شرح: أبو الحسن هنا هو أبو الحسن الثالث عليّ الهادي ـ عليه السّلام ـ ويقال له العسكريّ أيضاً كما يقال لابنه عليه السّلام. ذكر الإمام ـ عليه السّلام ـ: انّ

---

١. الزمر: ٦٧.

٢. الأنعام: ٩١.

٣. الزمر: ٦٧.

الآية وقعت في مقام التعبير على قوم زعموا ذلك، والتنزيه عن قولهم. وتبيين ذلك انّما يحصل بأمور ثلاثة: الأوّل كون «الواو» بمعنى «إذ»، والثاني تقدير «القول» بعده، والثالث علة التنزيه وتأييده. أمّا الأمر الأوّل فقد ذكر الثعالبي[1] انّ «الواو» قد جاء بمعنى «إذ» في قوله تعالى: ﴿وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ﴾ يريد: «إذ طائفة» وذلك شائع في الكلام. وقد جعل سيبويه «الواو» الحالية الداخلة على الجملة الاسميّة وكذا الأقدمون بتقدير إذ، قيل: ولم يريدوا انّها بمعنى واحد إذ لا يرادف الحرف الاسم، بل انّها وما بعدها قيد للفعل السابق، كما انّ «إذ» كذلك؛ ويمكن الجواب بأنّ تلك «الواو» في الجملة الاسمية بمعنى «إذ» في الجمل مطلقاً، وذلك لا يستلزم الترادف كما لايخفى، كيف؟ وقد ذهب الثعالبي و أبو البقاء وغيرهما الى انّ ما في الآية بمعنى «إذ». وأمّا الأمر الثاني وهو تقدير «القول» بذلك أيضاً كثير، سيّما في القرآن، منها: قوله تعالى حكاية عن إيمان المؤمنين بالله وكتبه ورسله: ﴿لانُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾[2] أي قالوا: «لانفرّق» ثمّ عطف عليه قوله: «وَقالُوا سَمِعْنا» ويشهد بهذا التقدير في الآية المسؤول عنها ما ورد في الآية الأخرى، حَذْوَ هذا السياق حيث تقدّم فيها: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ كما في هذه الآية، فصرّح بعده بلفظ «القول» وهي قوله عزّ من قائل: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾. وأمّا الأمر الثالث أي كون الآية للتنزيل فلتعقيبه بقوله: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ وهذا ظاهر. وسيجيء محمل آخَر للآية الكريمة في الخبر التالي لهذا الخبر. ثمّ لا يبعد أن يقال على هذا التقدير: انّ ذلك التنزيه باعتبار انّ الزاعمين لهذا القول قد خصّوا القبضة والطيّ بالآخرة دون النشأة الدنيوية وذلك باطل قطعاً، إذ ليس لله تفاوت أحوال ولا له سلطنة في حال دون حال. ويؤيّد ذلك تقدير الآية بقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ أي ما وصفوه كما ينبغي لكرم وجهه وما عظّموه حقّ عظمته، حيث

---

١. في فقه اللغة، قسم سرّ العربية، ص٢٣٣.

٢. البقرة: ٢٨٥.

أحالوا سلطنته الى الدار الآخرة؛ ثمّ نزّه في آخر الآية عمّا يستلزمه ذلك الزعم من الشرك الصريح، حيث يلزم منه انّ السلطنة في النشأة الفانية لغيره سبحانه.

قال بعض أهل المعرفة: متى كانت السماوات منشورة حتّى تصير في الآخرة مطويّة؟! ولهذا قال تعالى: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ فنفى عن نفسه عزّ شأنه ما يقع على الأوهام والعقول من طيّها ونشرها، ولأنّ كل الكون عند كبريائه كخردلة وجناح بعوضة فما فوقها. هذا حاصل كلامه.

الحديث الثّاني

[تفسير قوله تعالى: ﴿وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ...﴾]

بإسناده عن سليمان بن مهران قال سألت أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿والأرض جميعا قبضته يوم القيٰمة﴾ فقال يعني ملكه لايملكها معه أحد، والقبض من الله تبارك وتعالى في موضع آخر المنَع، والبسط منه الإعطاء والتوسيع، كما قال عزّ وجلّ: ﴿واللهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[١] يعني يُعطي ويوسِّع ويمنع ويضيق. والقبض منه عزّ وجلّ في وجه آخر الأخذُ، والأخذُ في وجهٍ القبولُ منه كما قال: ﴿وَيَأخذُ الصَّدَقات﴾ أي يقبلها من أهلها ويُثيبُ عليها. قلتُ: فقوله عزّ وجلّ ﴿السَّمٰواتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ قال: اليمين اليد، واليد القدرة والقوة،يقول الله عزّ وجلّ: والسّماوات مطويّات بقدرته وقوّته ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

شرح، ذكر الإمام عليه السّلام وجوهاً من معنى القبض كلّها شائعة الاستعمال لايختص ببعض لغة دون بعض:

---

١. البقرة: ٢٤٥.

فمنها، ما هو المراد من الآية المسؤول عنها، واليه أشار بقوله ـ عليه السّلام ـ: «يعني ملكه لا يملكها معه أحد» و «المِلك» هنا بكسر الميم كما يقال مالي في قبضتي أي في مِلكي، ولي فيه التصرف حيث ما أردتُ.

ومنها، التسلُّط والحكم كما يقال فلان في قبضتي أي تحت حكمي وسلطنتي. ويمكن حمل كلام الإمام على ذلك أيضاً، بأن يقرأ «الملك» بالضم ويحمل قوله: «يملكها» على المعنى الأعمّ.

ومنها، كون «القبض» بمعنى المنع من الله ويقابله «البسط» حينئذ بمعنى الإعطاء والتوسعة، كما في قوله تعالى: ﴿والله يقبض ويبسط﴾ فمعنى «يقبض»: يمنع ويُضيّق على صيغة التفعيل، ومعنى «يبسط»: يعطي ويُوسّع على تلك الصيغة. ففي كلام الإمام ـ عليه السّلام ـ لفّ ونشر غير مرتّبين، والنكتة فيه غير خَفيّة إذا لوحظ سبق الرحمة على الغضب، وذلك ممّا ينبغي[1] للعبد أن ينظر اليه. وأمّا من الربّ تعالى فالكلّ منه نعمة، فإذا منع فالحكمة والمصلحة فيه، إذ المنع منه تعالى من النعم الباطنة وفيه لطف، وإذا أعطى فالخير والنعمة فيه.

ومنها، انّ القبض منه سبحانه بمعنى الأخذ كما في قوله جلّ جلاله: ﴿ثُمّ قَبَضْناهُ إلَيْنا قَبْضاً يَسِيراً﴾[2] أي أخذناه متوجّهاً[3] الينا.

ثمّ الأخذ من الله أيضاً على وجوه:

أحدها، ما يناسب هذه الآية وهو أن يكون الأخذ بمعنى التخليص والإفناء للقرب من جوار الله، وذلك لأنّ الآية هكذا: ﴿اَلَمْ تَرَ اِلَىٰ رَبِّكَ كَيفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً ثُمَّ جَعَلْنا الشَّمسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً. ثُمَّ قَبَضْناهُ اِلَيْنا قَبْضاً يَسِيراً﴾ فمن المحتمل أن يقال: اَلَمْ تَرَ الى رَبِّك الذي هو الله لما قد تكرر انّ الاسم المربّي

---

١. ينبغي: لا ينبغي د.

٢. الفرقان: ٤٦.

٣. متوجّهاً: ومتوجّهاً د.

لرسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ هو الله، كيف مدّ الظل أي العرش الذي هو الجسم النوري الكلي. ومعنى «المدّ» هو جعل ذلك الظلّ دليلاً عليه بسبب كونه منشأ شموس الأرواح النورية وأقمار النفوس القدسية التي مسكنها فيه آخِر الأمر، فانّه السِّدرة التي ينتهي اليها جميع الأرواح، وينتهي اليها علوم العلماء، فهي دليل النفوس اليه تعالى بأن جعل نفسك دليلاً عليك، ثمّ جعل هذه الدلالة دليلاً عليه، وذلك قوله ـ عليه السّلام ـ: «مَن عَرف نفسَهُ فقدْ عرفَ ربَّه» ثمّ بهذه المعرفة يُفنيها[1] عن معرفتها ليتخلّص الى الله ويبقى ببقاء الله. وهذا الذي قلنا في معنى «المدّ» هو الذي يكون الأمر عليه في نفسه، وبذلك جرت سنّة الله التي لا تبديل لها. ثمّ انّه تعالى أشار الى عموم القدرة وانّه لا يمتنع على تعالى شيء فقال: ولو شاء لجعل ذلك الظل ساكناً غير ممدود، ولا دالّ، بل خفيّا باطناً مدلولاً عليه كالأرواح، ثمّ جعلنا الأرواح والنفوس عليه دليلاً، ثمّ قبضناه الينا كما يقبض الأرواح الينا بدلالة الجسم. والله يعلم.

وأمّا ثاني وجوه «الأخذ» فما ذكره الإمام ـ عليه السّلام ـ «والأخذ في وجهٍ القبول، كما قال: «ويأخذُ الصدقات أي يقبلها من أهلها ويُثيب عليها» وقد ورد في الأخبار من استحباب تقبيل اليد بعد تناول المساكين منها معلّلاً بأنّ الله يأخذ الصدقات. فالذي قاله الإمام ـ عليه السّلام ـ انّما هو لمقام التفرقة، وما ورد في الأخبار انّما هو بلسان أهل الجمع ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها﴾[2].

تذنيب

قال بعض المحقّقين من أهل المعرفة في بيان الآية ما ملخّصه: انّه سبحانه منع أوّلاً أن يقدر قدره ويوصف حق وصفه، لما قد يسبق الى العقول الضعيفة من

---

١. يُفنيها: نفيها د.

٢. البقرة: ١٤٨.

التشبيه والتجسيم عند ورود الآيات والأخبار التي تعطي ذلك من وجه؛ ثمّ قال بعد التنزيه الذي لا يعقله إلاّ العالمون: والأرض جميعا قبضته لأنّا نعرف من وضع أهل اللسان أن يقال فلان في قبضتي أي تحت حكمي وإن لم يكن في يده منه شيء، ولكن يريد أنّ أمري فيه ماضٍ وحُكمي عليه قاضٍ مثل حكمي[في] ما ملكتْ يدي، وكذا يقال: «مالي في قبضتي» أي في ملكي وانّي متمكن من التصرف فيه، وهو غير مانع نفسه منّي ومن تصرّفي فيه وإن كان عبيدي يتصرّفون فيه بإذني. فلمّا استحالت الجارحة على الله تعالى عدل العقل الى روح القبضة ومعناها وفائدتها وهو ملك ما يقبض عليه في الحال وإن لم يكن للقابض فيما قبض عليه شيء ولكن هو في ملك القبضة، فهكذا العالَم في قبضة الحق تعالى. وقيد «الأرض» وذكر «الدار الآخرة» لتعيين بعض الأملاك كما يقال: «خادمي قبضتي» وإن كان الخادم من جملة ما في القبضة. ولظهور ذلك لكافة الخلق في تلك الدار وإن ظهر لبعضهم في الدنيا أيضاً حيث لم يتفاوت في نظرهم الدارانِ.

تكملة في بيان السؤال الثاني

لمّا أجيب السائل عن القبضة، سأل عن قوله تعالى بعد ذلك: ﴿ والسَّمٰواتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ و ها هنا سؤالان: أحدهما عن معنى الطيّ والثاني عن اليمين، لكن السائل لمّا كان غرضه فهم الكلمات الموهمة للتشبيه أجابه الإمام ـ عليه السّلام ـ تبيان معنى اليمين فقال عليه السّلام[١]: اليمين: اليد، واليد بمعنى القدرة والقوّة، ونحن نشرح ذلك بعون الله تعالى في تقديساتٍ:

تقديس

سرّ التعبير عن اليمين باليد لقوله ـ عليه السّلام ـ: « وكلتَي يَدَيْ ربّنا يمين»

---

١. فقال عليه السّلام: بقوله د.

واليمين محل التصرّف المطلق فلما كنّى عن التمكن باليمين كانت اليدان منه تعالى يمين، كما انّ كلتي يدي العبد يسار، لأنّه يتمكن بقوة الله ويتقوى بتمكين[١] الله فشرف الشمال بتجلّي قدرة الله. فلا حول ولا قوّة إلّا بالله.

تقديس

سرّ التعبير باليد قد مضى في بابه مشروحاً. ولمّا كان القرآن الكريم نزل بلغة العرب فلابدّ أن يكون فيه ما في اللّسان العربي ليتمكّن التوصل بذلك إلى إفهام العرب بألفاظ تعرفها وتسرع بالتلقي لها، ومن جملة ذلك لفظ «اليد» للقدرة على الفعل والتمكّن منه، قال شاعرهم:

إذا ما رايةٌ رُفِعَتْ لمجد   تلقّاها عرابةُ باليمين

وليس للمجد راية حتى يتلقّاها جارحة يمين، فكأنّه يقول لو ظهر للمجد[٢] راية محسوسة لما كان محلها أو حاملها إلّا يمين ذلك الرجل، أي صفة المجد قائمة به وكاملة فيه، فالعرب كثيراً ما يطلق ألفاظ الجوارح على ما لا يقبلها.

تقديس

في معنى الطيّ

قيل: هو تصوير لجلاله و[٣] عظم شأنه وقيل نسب الطيّ الى اليمين لشرف العلويّات على السفليّات وفي الخبر: انّ طيّها إفناؤها عمّا هي عليه هاهنا وتحويل السماء دخاناً والأرض نيراناً، وما وقع في آية أخرى: ﴿كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾[٤]

---

١. بتمكين: بتمكّن د ر م.

٢. للمجد: لمجد د.

٣. و: أو د م.

٤. الأنبياء: ١٠٤.

في تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي: انّ «السجلّ» اسم للمَلَك الذي يطوي الكتب، فلا يدفع ذلك كون «الطيّ» بمعنى الإفناء كما في الخبر، فتدبّر. وليعلم انّ حمل الآية على ما في هذا الخبر يقتضي أن يكون قوله في آخرها: ﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ تنزيهاً عمّا يتوهّمه المشبِّهة ممّا لايليق بجناب قدسه سبحانه.

تقديس

وقد يستعمل في الآيات والأخبار لفظ «اليد» على الإنسان الكامل الذي لا أكمل منه كما في تضاعيف ما ورد عن مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ من قوله: «أنا يد الله» وما ورد عن أئمّتنا ـ عليهم السّلام ـ من قولهم: «نحن يد الله» وذلك لأنّهم ـ صلوات الله عليهم ـ صورة صفة القدرة ومظهر كمال هذه الصفة. وقد يعبّر عن يد ذلك الإنسان بذلك، كما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّما يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[1] والوجه في ذلك كله الاختصاص، وقد سبق بيان ذلك في بابه. قال بعض أهل الله: لم يظهر الحق سبحانه مقام الجمع على أحد بالتصريح إلّا على أخصّ خواصّه وأشرف عباده فقال: ﴿إِنَّ الَّذينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّما يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾.

١. الفتح: ١٠.

الباب الثّامن عشر

باب تفسير قول الله عزّ وجلّ: ﴿كَلّا اِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾

ذكر الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في هذا الباب حديثاً واحداً.

فالحديث[1]

[تفسير قوله تعالى: ﴿كَلّا اِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ...﴾]

بإسناده عن الحسن بن علي بن فَضّال، قال: سألت الرضا عليّ بن موسىٰ ـ عليهما السّلام ـ عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿كَلّا اِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[2] فقال: انّ الله تبارك وتعالى لايوصف بمكان يحلّ فيه فيحجب عنه عباده، ولكنّه يعني انّهم عن ثواب ربّهم محجوبون.[3]

شرح: وجه توهّم التشبيه في الآية الكريمة هو انّ الحجاب يستلزم كون المحجوب في وجهة وحدٍّ والمحجوب عنه في جهة أخرى، وأن يكون بينهما أمر يحجب هذا عن ذلك، وهذا التوهّم مستحيل على الله جلّ سلطانه، لأنّه سبحانه ليس في جهة ولا محدوداً بحدٍّ، ولا يحجب نورَه شيءٌ في الأرض ولا في السماء، فقوله عليه السّلام: «انّ الله تبارك وتعالى لايوصف بمكان» إشارة الى نفي الجهة

---

١. فالحديث: الحديث د.

٢. المطفّفين: ١٥.

٣. محجوبون: لمحجوبون (التوحيد، ص١٦٢).

والحدّ عنه تعالى. وقوله عليه السّلام: «يحلّ فيه» جملة وصفيه للتعليل، أمّا على «مذهب البُعد» فظاهر لأنّ أهل البعد يقولون بحلول بُعدَي المكان والمتمكن، وأمّا على «مذهب السطح»[1] فلحلول سطح المتمكن في جسم المكان وبالعكس، وإن كان السطحان يتداخلان، فافهم. ويمكن أن يحمل الحلول على النزول في المكان كما هو الظاهر، والمحل هو «المكان» باصطلاح المتكلّمين، أي ما يعتمد عليه الشيء. واستحالة ذلك كلّه على الله واضح قد فرغ عنه وقد سبق مراراً. وقوله عليه السّلام: «فيحجب» الى آخره، إشارة الى عدم احتجابه تعالى بشيء. ووجه تفريعه على الحاجة الى المكان هو انّ الشيء المكاني وإن كان أعظم من كلّ شيء أو كان في كمال النورية، فمن شأنه أن يتوسط بينه وبين الناظر اليه شيء يمنع عن التوصل اليه، كما يشاهد من أمر السماء والشمس حيث يحجبهما السحاب. والظاهر انّ الأمر بالعكس أي الحلول في المكان متفرّع عن وجود الحجاب، وذلك لأنّ زعم أهل الحجاب إمكان الحجاب لله يقتضي التمكن والحلول، إذ احتجاب أحد الشيئين عن الآخَر يستلزم توسّط أمر[2] بينهما، وذلك لايمكن إلّا[3] بأن يكون هذا في جهة وذلك في أخرى.

فإن قلت: قد تكرّر في الأخبار نفي الحجاب عنه تعالى واعترفنا بذلك، لكن قد ورد في بعضها انّ حجابه نوره، كما ورد: «يا من احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه»[4] وفي بعضها: انّ حجابه خلقه، فقد ثبت الحجاب من وجه.

قلت: أمّا الأوّل فقد ورد في نفي احتجاجه وسلب الحجاب من جهته سبحانه

---

١. في باب المكان والمذاهب فيه، راجع: الشفاء، السماء الطبيعي، ص١١١ ـ ١٢٣، خاصّة ص١١٤: «فصل ـ في ذكر مذاهب الناس في المكان وإيراد حججهم»؛ المباحث المشرقيّة، ج١، ص٣٢٧ ـ ٣٣٨، خاصّة ص٣٣٢: «الفصل ١٧ ـ في ضبط المذاهب في ماهيّة المكان».

٢. أمر: الأمر د.

٣. إلّا: ـ س.

٤. بحار، ج٩١، ص٤٠٣.

لكمال ظهوره، فانّ الشيء إذا جاوز حدّه انعكس الى ضده، والثاني قد ورد في احتجاب الخلق عنه وبُعدهم عنه، وحجابهم نفس خلقيّتهم[١] وهي جهة السلب والعدم، فالمؤمنون المخلصون فنوا عن وجودهم الخَلقي، وبقوا بالحق، منعَّمين ورجعوا الى ربّهم راضين مرضيّين، وغيرهم احتجبوا في حجاب الخَلقية[٢]، وأقاموا في القرية الدنيوية، واطمأنّوا بهذا الخراب، فوقعوا خلف الحجاب، فهم يوم القيامة عن ثواب ربّهم محجوبون والى جهنّم أهل البعد صائرون؛ فتبصّرْ!

فائدة

قيل: الحجاب حجابان: حجاب غفلة وحجاب كفر. فمن حجب في دنياه بالغفلة والركون الى دار الشهوة وصرَف عمرَه في تحصيل اللذة لكن كان من أهل السعادة الظاهرة، حجب في الجنّة عن الرحمة الخاصة بأهل السابقة؛ ومَن حجب في دنياه بالكفر حجب في النار بالغضب والنقمة.

أقول: للكفر دركات كما أنّ للإيمان درجات، فأهل كلّ مرتبة محجوبة عن الذي أعدّ الله للّذي فوقه، وبذلك جرت سنة الله التي لا تبديل لها.

نكتة

وبالجملة، فالحجاب ليس من جهة الله تعالى ولا بينه سبحانه وبين خلقه، بل الخلق محجوبون بأعمالهم وأخلاقهم واعتقادهم كأنّها سحائب متراكمة وظلمات بعضها فوق بعض متفاقمة، ولذلك نسب المحجوبية اليهم في الآية الكريمة، فقال تعالى: ﴿إِنَّهُم عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ وإلّا فنوره سبحانه محيط بكل ذرّة من ذرّات الوجود، ولا يعزب عن مشرق جماله مصداق الشيء والموجود، فسبحان

---

١. خَلقيّتهم: خِلقَتُهم د.

٢. الخلقية: خلقته د.

الذي لايخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ولا يعزب عنه مثقال ذرّة في السماوات العلىٰ والأرضين السفلىٰ.

الباب التّاسع عشر

باب تفسير قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾

أورد الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في هذا الباب حديثاً واحداً.

فالحديث

[تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾]

بإسناده عن الحسن بن عليّ بن فَضّال، قال: سألتُ الرضا علي بن موسى الرضا ـ عليهما السّلام ـ عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ والمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾[1] فقال انّ الله عزّ وجلّ لا يوصف بالمجيء والذهاب، تعالى عن الانتقال، انّما يعني بذلك وجاء أمر ربّك والملك صفّاً صفّاً.

شرح: وجه توهّم التشبيه في الآية ظاهر، وأمّا دفع التوهّم فبالتنزّه عن الانتقال والتقدس من تحوّل الأمكنة والأحوال على الكبير المتعال؛ وذلك لأنّ الانتقال من المكان وكذا التحوّل من الوقت والزمان يستلزم فوت الأمكنة والأزمنة الأُخر عنه وعزوب شيء منه ولا يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء؛ وأمّا بيان الآية على ما ذكره الإمام ـ عليه السّلام ـ فيحتمل وجوهاً:

الأوّل، وهو الظاهر المطابق لأقوال المفسرين أن يكن ها هنا مضاف محذوف،

---

١. الفجر: ٢٢.

أي وجاء أمر ربّك. و «الأمر» إمّا بمعنى القدرة و «المجيء» بمعنى الظهور، أي ظهرت قدرته واستوت الأمور عندها ـ جليّها وخفيّها، عظيمها وصغيرها، كثيرها وقليلها ـ فيكون قوله: ﴿وَالمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾ جملة حالية أي ظهرت القدرة حين ما يصفّ الملك صفّاً، وإمّا أن يكون«الأمر» بمعنى صاحب الأمر بإذن الله، وذلك على وجهين: أحدهما على الإسناد المجازي مثل «سال الميزاب»، وثانيهما على انّ صاحب الأمر انّما هو أمر من الله، أي من جملة عالم الأمر الذي هو فوق عالم الخلق فالإسناد حقيقة، وإن كان هناك مجاز الحذف.

الثاني، وهو ممّا يناسب مذاق أهل العرفان أن يكون «الأمر» ليس محذوفاً من الكلام بل مضمّناً في الربّ ومُدرجاً فيه، وذلك لأنّ عالم الأمر هي مرتبة الربوبية وهي عالم النفوس المَلَكية والأرواح الأمرية لقوله عزّ من قائل: ﴿وكذلك اَوحينا اِليك روحاً من اَمرِنا﴾ فـ «مِنْ» للتبعيض أو للبيان وكلاهما حسنان بل الابتداء أقوى لهذا البنيان،كما لا يخفى على المتدرّب في علم البيان. وبالجملة، فالمعنى: وجاء أمر من عالم الربوبيّة وحقيقة نوريّة إلهيّة في كسوة الأرواح القدسية والأشباح المثالية للأنوار الإلهية بحيث يكون كلّ ما يوجد في عالم الألوهية من الكمالات الحقيقية، ففي ذلك الأمر مثاله وظلُّه، فعند الحسبان كأنّه هو ولا قوة إلّا بالله؛ فتبصّرْ!

الثالث، وهو من السرّ المكنون والعِلْق المضنون أن يكون الأمر بياناً للربّ، وإضافة الرب الى «كاف» الخطاب لقرب الملابسة والمصاحبة، والمعنى: جاء الأمر الذي هو ربّ العوالم الكونيّة بإذن الله وخليفة الله في النشأة الأُولى والآخرة بحكم الله، وهو النور الذي أنزل معك واشتقّ اسمه من الربّ الأعلى اشتقاقاً اختراعيّاً في عالم الإبداع من غير قياس وسماع، ويؤيّد ذلك الأخبار والآثار وأسرار آيات الملك الجبار. وفي الخبر الصادق ـ صلوات الله على مخبره ـ حيث سئل عن الألفاظ التي ذكرها مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ من انّه الأوّل والآخِر والمصوِّر في الأرحام وصاحب النبيّين كما هو المشهور: قال عليه السّلام: «ارجع ذلك الى

الأمر» ولا تعجبنّ من ذلك، فأيّ أمر الله أعظم من ذلك المولى وهو سرّ الأنبياء والأولياء والآية العظمى ونور الربّ الأعلى؛ وقد وقع في بعض الأخبار في ذكر أسرار الآيات انّ المراد بالمكذّبين بالربّ هم المنكرون لولاية أمير المؤمنين عليه السّلام.

تتميم

ثمّ أقول وأختصر القول: انّ من فَهِمَ معنى كلام المعلم للحكمة المشائية: انّ العقل ساكن لا يتحرّك والنفس متحركة غير ساكنة، فَهِمَ معنى هذه الآية. فالحركة لا يليق بمرتبة الألوهية وانّما يصحّ نسبتها الى مرتبة الربوبيّة المعبّر عنها بعالم الأمر. ولذا قال ـ عليه السّلام ـ: «انّما يعني وجاء أمر ربّك» فأفاد بقوله: «يعني» أسراراً لايحتملها إلّا قلوب الأحرار.

الباب العشرون

باب تفسير قوله عزّ وجلّ:

﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ اِلّا أنْ يَأتِيَهُمُ اللهُ في ظُلَلٍ مِنَ الغَمامِ وَالمَلائِكَةُ ﴾

ذكر الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في هذا الباب حديثاً واحداً وعندي انّه ينبغي أن يذكره في الباب السابق، لأنّ الآيتين من باب واحد؛

فالحديث

[تفسير قوله تعالى: ﴿ هل ينظرون إلّا أنْ يَأتِيَهُمُ اللهُ... ﴾]

بإسناده عن الحسن بن عليّ بن فضال، عن الرّضا عليّ بن موسى ـ عليهم السّلام ـ قال: سألتُه عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ اِلّا اَنْ يَأتِيَهُم اللهُ في ظُلَلٍ مِنَ الغَمامِ وَالمَلائِكَةُ ﴾[1] قال: يقول: هل ينظرون إلّا اَنْ يأتيهم الله بالملائكة في ظلل من الغمام وهكذا نزلت.

شرح: وجه توهّم التشبيه في هذه الآية أيضاً وهو الإتيان من الله سبحانه كما في الآية السابقة مع زيادة ها هنا وهي إحاطة الظُلَل به تعالى. و «الظُلَل» جمع ظلّة بالضم، وهو ما غطّى وستر من سحاب أو جبل أو غيرهما. والإمام ـ عليه السّلام ـ أزال ذلك الوهم بأنّ المعنى هل ينظرون اِلاّ اَن يأتيهم الله بالملائكة[2]

---

١. البقرة: ٢١٠.

٢. الملائكة: ـ د.

في ظلل من الغمام.

وأقول انّهم ـ عليهم السّلام ـ تراجمة وحي الله دون غيرهم، فكلّ ما ورد عنهم في بيان الآيات فهو كقول الله تعالى، لأنّ معنى الترجمان ليس إلّا هذا، على انّ هذا الذي هدانا الإمام ـ عليه السّلام ـ اليه ممّا وافقته أصول العربية، وذلك لأنّه جعل «الواو» بمعنى «باء» الجر وذلك ممّا ذكره أكثر محقّقي النُحاة كابن هشام ونحوه كما في قولك: «أنت أعلم ومالك» أي بمالك، وقولهم: بعتُ الشاة شاةً ودرهماً» أي كلّ شاة منها بدرهم. وليعلم انّ مدخول هذه «الواو» معرب بإعراب الاسم الذي هو كالتابع له كما في هذين المثالين من رفع «المال» ونصب «الدرهم» ثمّ جعل الظرف حالاً من الملائكة حيث أخّره عنها في بيان المعنى وذلك أيضاً صحيح في العربية، لأنّ الحال إذا كان ظرفا يجوز تقديمه على ذي الحال، فقوله عليه السّلام: «وهكذا نزلت» بمعنى انّها نزلت بهذا المعنى، لأنّ عندهم تفسير القرآن وهم أعرف بمراد الرحمن.

تحقيق عرفاني

ثمّ انّه يمكن أن يقال في هذه الآية ما ذكره الإمام في الآية السابقة بأدنى تغيير للبيان، وذلك بأن يقال: انّ الإتيان لا يليق بمرتبة الألوهيّة لأنّ حقائق هذه المرتبة أنوار وجوبية يستحيل عليها التحوّل والانتقال والتغير والزوال رأساً وانّما هي عالم الحضور والشهود فلا يغيب عنها شيء موجود ولا يفوتها مكان ولا زمان ولا يبعد عنها ما يكون وما كان، لكن موجودات عالم الربوبية من النفوس القدسية والأرواح الملكوتية انّما يتأتّى منها للانتقالات العقلية ويصحّ فيها الحضور بعد الغيبة، وقد استقرّ في مقارّه اللّائقة انّ الدار الآخرة هي موطن بروز الحقائق ومشهد حضور الجلائل والدقائق، كما قال: ﴿وبُرِّزَتِ الجَحيمُ لِمَنْ يَرَىٰ﴾[1] وبعبارة

١. النازعات: ٣٦.

أخرى في الخبر: «يؤتى بجهنّم عليها سبعون ألف زمام» فالتعبير بظهور الحقائق وبروزها للإنسان بـ«الإتيان» من أحسن التعبيرات. ولمّا كان ظهور الألوهية لا يمكن إلّا بحجاب لعدم إمكان النظر اليها عند كشف الحجاب وإلّا «لأحرقتْ سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره» ورجع العالم الى عدمه الأصلي بأسره؛ ولا ريب انّ الحقيقة الالهيّة المحتجبة بالظلّة يكون من عالم الربوبيّة لأنّها تنزّل تلك المرتبة كما في الدعاء المروي: «أسئلك بربوبيّتك التي اشتققتها من كبريائك»[1] ومن البيّن انّ الكبرياء لله وحده، والاشتقاق هو التنزّل لأنّ المشتق منزل من منازل المشتق منه ومحل لظهوره. ثمّ انّ التعبير بـ«الظلّة» انّما هو باستعارة للمرتبة الألوهية لأنّها شمس عالم المعقول والمحسوس كليهما، فالظلّة الغمامية ملائمة لها كما لايخفى. وهذا الذي ذكرنا من إعراب الخبر وتحقيق الظاهر والمظهر من خصائص هذا الشرح ولله الحمد.

١. بحار، ج ٩١، ص ١٩٥.

الباب الحادي والعشرون

باب تفسير قول الله عزّ وجلّ: ﴿سَخِرَ اللهُ مِنْهُمْ﴾
وقوله عزّ وجلّ: ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾
وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ واللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾
وقوله عزّ وجلّ: ﴿يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾

ذكر الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في هذا الباب حديثاً واحداً:

فالحديث

[تفسير قوله تعالى: ﴿سَخِرَ اللهُ مِنْهُمْ﴾]

بإسناده عن الحسن بن عليّ بن فَضّال[1]، عن الرضا عليّ بن موسى ـ عليهما السّلام ـ قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ ﴿سخر الله منهم﴾[2] وعن قوله: ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[3] وعن قوله: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ﴾[4] وعن قوله: ﴿يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾[5] فقال: انّ

---

١. فضّال: + عن أبيه (التوحيد، ص١٦٣).

٢. التوبة: ٧٩.

٣. البقرة: ١٥.

٤. آل عمران: ٥٤.

٥. النساء: ١٤٢.

الله تبارك لايسخر ولا يستهزئ ولا يمكر ولا يخادع، ولكنّه عزّ وجلّ يجازيهم جزاء السخرية وجزاء المكر والخديعة، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

شرح: السخرية والاستهزاء متقاربان، كما انّ المكر والخديعة متساوقان. والإستهزاء: الإستخفاف من «الهزء» وهو الخفّة، يقال: «ناقته تهزأ به» أي تسرع وتخف. وأصل الخداع: الإخفاء ومنه المخدع للخزانة. والخدعة أن توهم غيرك خلاف ما تخفيه لتنزله عمّا هو بصدده. وكل ذلك على الله محال: أمّا السخرية والاستهزاء فلاستلزامهما الجهل عليه تعالى، ألا ترى الى قول موسى النبيّ ـ عليه السّلام ـ حين قيل له: ﴿ أَتَتَّخِذُنَا هُزُواً قَالَ اَعُوذُ بِاللهِ اَنْ اَكونَ مِنَ الجَاهِلِينَ ﴾[١]؛ وأمّا المكر والخداع فلأنّهما انّما يصدران من العاجز والخائف الذي لا يعارض الخصم كفاحا، فيجب فيها المصير الى معنى صحيح؛ أمّا آية السخرية والاستهزاء ففيها وجوه:

الأوّل ما ذكره الإمام ـ عليه السّلام ـ من انّه يجازيهم جزاء السخرية وجزاء الاستهزاء فقد سمّى جزاءهما باسمهما كما سمّى جزاء السيئة سيّئة، إمّا لمقابلة اللفظ باللفظ فيكون من مجاز «المشاكلة» وإمّا للتساوي في القدر لأنّ حكم الجزاء أن يكون على المساواة فيكون «استعارة مصرحة» تبعية بعلاقة التشابه في القدر.

والثاني، انّه يرجع عليهم وبال استهزائهم ويعود ما قصدوه به اليهم كمن يرميك بحجر فتأخذ أنت ذلك الحجر وترميه اليه، أو يقع في موضع صلب فيردّ اليه، وقد ردّ الله سبحانه ما قصدوه من غمّ المؤمنين بتزايد غمّهم يوماً فيوماً لتضاعف نصر النبيّ والمؤمنين وإعلاء كلمة الدين فالكلام «استعارة» أيضاً.

والثالث، ينزل بهم ما يلزم الاستهزاء ويترتّب عليه من الحقارة والهوان فالكلام مجاز مرسل تسمية السبب باسم المسبّب.

---

١. البقرة: ٦٧.

والرابع، انّه يعاملهم معاملة المستهزئ، أمّا في الدنيا فبالاستدراج على التمادى في الضلالة بالإمهال والزيادة في النعمة، فكلّما أحدثوا خطيئة جدّد الله لهم نعمة ليستدرجهم الى الهلاك والعقاب بسبب طغيانهم في كفرهم، وهذا لقومٍ، أو يُحسّن في أعينهم قبائح أعمالهم، وذلك لطائفة؛ وأمّا في الآخرة فبأن يفتح لهم وهم في النار باباً الى الجنّة فيسرعون نحوه فإذا صاروا اليه سُدّ عليهم وفُتِح لهم باب آخر الى الجنّة، فيسرعون اليه ثمّ يُسَدُّ عليهم، وذلك قوله: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُون﴾[1] وعلى هذا فالكلام «استعارة تمثيلية».

والخامس، انّ معنى الاستهزاء بهم انّه تعالى جعل لهم بما أظهروه من موافقة المؤمنين ظاهر أحكامهم من الموارثة والمناكحة وغير ذلك من الأحكام، وإن كان قد أعدَّ لهم في الآخرة أليم العقاب بما أبطنوه من الكفر والنفاق، فهو سبحانه كالمستهزئ بهم من حيث جعل لهم أحكام المؤمنين ظاهرا لكن ميّزهم عنهم في الآخرة.

وهذه الوجوه يمكن أن يذكر فى المكر والخديعة وبالجملة، معنى خداعهم لله انّهم يعملون عمل المُخادِع من انّ صورة صنيعهم مع الله وصنيع الله معهم من استدراجهم وإمهالهم مجازاة لهم بمثل صنيعهم صورة عمل المتخادعين.

وقيل: المعنى انّهم يخادعون رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ إمّا على حذف المضاف أو على انّ معاملة الرسول معاملة الله كما قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اَطاعَ اللهَ﴾[2] ومعنى الخِداع من الله انّ مضرّة الخداع ترجع اليهم وضررها يحيق بهم، كما قال تعالى في موضع آخر: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إلّا اَنْفُسَهُمْ﴾[3] وذلك لما غرّوها بالخدعة، وأنفسهم أيضاً خدعتْهم حيث حدثتْهم بالأماني الفاسدة وحملتْهم على مخادعة مَنْ لا يخفى عليه خافية.

---

١. المطفّفين: ٣٤.

٢. النساء: ٨٠.

٣. البقرة: ٩.

تتمّة

هذا ما ذكره أهل التفسير وقال بعض أهل المعرفة: المكر حقيقةً مكر الحق لأنّ القوم توهّموا انّهم يمكرون ولم يعلموا انّ المكر واقع بهم؛ وأيضاً أوهمهم أنّ لهم سبيلاً اليه تعالى، والحق مباين عنهم وعن صفاتهم، وأنّىٰ للمحدَث من اقتران القديم!.

الباب الثّاني والعشرون
باب معنى جنب الله عزّ وجلّ

ذكر الشيخ ـ رضي الله عنه ـ في هذا الباب حديثَيْن:

الحديث الأوّل
[تعريف أمير المؤمنين (ع) نفسه بقوله: «أنا علم الله...»]

بإسناده عن عبدالرحمن بن كثير، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: انّ أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ قال: أنا علم الله، وأنا قلب الله الواعي ولسان الله الناطق، وعين الله، وجنب الله، وأنا يد الله.

قال مصنّف هذا الكتاب معنى قوله عليه السّلام: «وأنا قلب الله الواعي» أي أنا القلب الذي جعله وعاء لعلمه وقَلَبه الى طاعته وهو قلب مخلوق لله عزّ وجلّ كما هو عبد الله[1] عزّ وجلّ، ويقال: «قلب الله» كما يقال: عبدالله وبيت الله وجنّة الله ونار الله؛ وأمّا قوله: «عين الله»، فانّه يعني به أنّي[2] الحافظ لدين الله وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنا﴾[3] أي بحفظنا وكذلك قوله عزّ وجلّ:

---

١. الله: لله (التوحيد، ص ١٦٤).

٢. انّي: ـ التوحيد.

٣. هود: ٣٧.

﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾[١] معناه على حفظي.

شرح: قد سبق تحقيق «اليد» غير مرّة، وسيجيء بيان «العين» و «اللسان» وإن كان الشيخ ـ رضي الله عنه ـ قد تعرّض له فقوله: «أنا علم الله» يحتمل وجوهاً:

الأوّل، على طريقة أهل الحق الذين لايتجاوزون في معرفة الله عمّا عرفهم الله تعالى ورسوله، فقالوا في علم الله ما ورد عن الباقر ـ عليه السّلام ـ: «هل هو عالم قادر إلّا أنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين»[٢] ثمّ لمّا لم يكن قيام العلم بالمبدأ الأوّل تعالى جائزاً ولابدّ من قيامه بالضرورة فيقوم بالموهوب له، ولمّا كان الحق في مسئلة علوم المجرّدات هو اتّحاد العلم والعالم والمعلوم، فصحّ من ذلك كونه ـ عليه السّلام ـ «علم الله» وإن كانت مقدمات هذا المطلب عزيزة المنال.

والثاني، على طريقة أكثر أرباب النظر من المحقّقين وهو انّ العقل الأوّل الكل هو مرتبة علم الله التفصيلي، ومن البيّن انّ نوره ـ عليه السّلام ـ المتّحد مع نور الرسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ هو ذلك العقل فصحّ انّه «علم الله».

والثالث، على طريقة بعض أهل البصيرة وهو انّه ـ عليه السّلام ـ «علم الله» بمعنى انّه صادرٌ من محض علم الله بنفسه ورؤيته ذاته، لست أعني انّه متسبّب عن ذلك على انه نفس ذلك العلم وعين تلك الرؤية، لأنّه عند ذلك تثبت المغايرة اللازمة لهذا الاعتبار، وغير الله مخلوق لا محالة، ولا أقرب الى الله في الخلق منه ـ عليه السّلام ـ كما ورد في الخبر إشعاراً بهذا القرب الذي لا يسع بين الله وبينه ـ عليه السّلام ـ شيء، «عليّ ممسوس في ذات الله»[٣] ومن هذا يظهر وجه كونه عليه السّلام «عين الله» كما لايخفى.

الرابع، على طريقة بعض أهل العلم وهو انّه ـ عليه السّلام ـ علم الله، بمعنى أنّه

١. طه: ٣٩.
٢. أشرنا الى مأخذه سابقاً.
٣. أشرنا الى مأخذه سابقاً.

أعظم مظهر لهذه الصفة المقدّسة حيث اقتبس منه كلّ نبيّ ووليّ من الأولين والآخرين علمه الذي آتاه الله واختصّه به، كما انّه ـ عليه السّلام ـ أعلى مظهر لقدرة الله تعالى فعبّر عنه بيد الله وقدرة الله.

تنوير

وأمّا كونه عليه السّلام «قلب الله الواعي» فلوجوه:

أحدها، انّ القلب في الإنسان محل سلطنة النفس التي هي السلطان. ومن البيّن انّ النفس الكلية القدسية التي فيه ـ عليه السّلام ـ كالقلب للعالم الذي هو الإنسان الكبير باصطلاح، وكل ما في العالم من التحركات والتدبيرات فإنّما هي من هذه النفس الملكوتيّة، فهي محلّ سلطنة الله وعرش الله الأعظم، فهو عليه السّلام «قلب الله» من هذا الوجه.

وثانيها، انّ القلب هو الواسطة في فيضان آثار النفس على قاطني[١] أعالي الجسد وأسافله وفي عرض ما كسبته القوى والجوارح على النفس من الخيرات والشرور والمصالح والمفاسد. وهو ـ عليه السّلام ـ قلب الله الواعي بمعنى انّه يفيض عليه أوّلاً أنوار القدس فيحفظه ويوصله الى ساكني مشارق بسيط العالم من النفوس والأرواح،ومغاربه من الأجسام والأشباح، ويعرض عليه الأعمال التي كسبتها القوى العمّالة للعالم، فيعرض هو على الله حتّى يجازى كل واحد بإذن الله ما اكتسبه من الخير والشر في النشأ الدنيوية والأخروية، فهو ـ عليه السّلام ـ قاسم أرزاق العباد، بل مُعطي كل مستعدّ بحسب الاستعداد، وفي الآخرة قسيم الجنّة والنار.

وثالثها، انّه ـ عليه السّلام ـ قلب الله، أي يتقلّب بإرادة مع الله في الصور بمعنى انّه ليست من صورة فائضة من الأنوار الإلهيّة في عالم من العوالم الوجودية إلّا وقد أشرق ذلك النور من طور الولاية العلوية. وتحت هذا سرّ لا يطلع عليه إلاّ أهل

---

١. قاطني: قاطبي د.

العناية.

ورابعها، انّه ـ عليه السّلام ـ قلب الله، أي يتقلّب في أنوار الله في «الأحوال» و «المقامات» الحقيقية وسير الأنوار الإلهيّة. والى هذين الوجهين يمكن أن يشير الحديث القدسي: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، لكن وسعني قلب عبدي المؤمن فانّه يتقلّب معي وبي» فالمعيّة إشارة الى الوجه السابق والملابسة الى الوجه الثاني.

وخامسها، أن يكون إشارة الى ما ورد في الخبر من انّ قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن أو من أصابع الله يقلّبها[1] كيف يشاء، ولا يكون ذلك في مؤمن إلّا وفي أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ على الوجه الأكمل الأتمّ، بل الأصل قلبه الأقدس. والذَنَب يتبع الرأس. ثمّ انّ الإصبع يستعمل في الجارحة وهي مستحيلة على الله، ويطلق أيضاً على النعمة كما قال الشاعر:

ضعيف العصى[2] بادي العروق ترى له عليها إذا ما أمحلَ النـاسُ إصبَعا

يقول ترى له عليها أثراً حسناً من النعمة بحسن النظر عليها. ويقال أيضاً: ما أحسن إصبع فلان على مالِه أي أثره فيه، يراد به نموّ ماله لحسن تصرّفه فيه. ولمّا كانت سرعة التقليب في الأصابع لصغر حجمها أظهر وكان تقليب الله للقلوب أسرع شيء، أفصح النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ بما يعقله عامّة العقلاء، هذا؛ ثمّ لمّا كان الإصبعان سرّ الكمال الذاتي الذي منه خلقت الجنة والنار، ومنه ظهر اسم المنعم والمنتقم والمنوّر والمظلم لما في التقليب من آثار الهداية والضلالة ونَجْدَي الخير والشر، وكان مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ قسيم الجنّة والنار، وهو ناصر الأبرار والمنتقم عن الفجار، كان ظهور سرّ الإصبعين فيه على الكمال.

وسادسها، ما ذكره الشيخ ـ رضي الله عنه ـ من انّ ذلك على جهة الاختصاص

---

١. يقلّبها: ينقلب د يتقلب م.

٢. يقال ضعيف العصا أي حسن الرعي للناس وبادي العروق، أي ظاهر النجابة عريق فيه. وأمحل: إذا وقع في المحل وهو الجدب والقحط. ويقال للراعي: على ماشيته أصبع أي اثر حسن. منه.

والاصطفاء، وانّه اللائـق بأن يسـمّى بمـا نسب الى الحـق مـن ألفـاظ الجـوارح والأعضاء، وإن كان ذلك مستحيلاً على الله تعالى والله يؤتي ملكَه مَن يشاء.

الحديث الثّاني

[تعريف أمير المؤمنين (ع) نفسه بقوله: «أنا الهادي...»]

بإسناده عن أبي بصير، عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ قال: قـال أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ في خطبته: أنا الهادي، وأنا المهتدي وأبو[1] اليتامى والمساكين وزوج الأرامل، وأنا ملجأ كل ضـعيف، ومَأمَن كلّ خائف، وأنا قائد المؤمنين الى الجنة، وأنا حبل الله المتين، وأنا عروة الله الوثق وكلمة التقوى، وأنا عين الله ولسانه الصادق ويده، وأنا جنب الله الذي يقول: ﴿أن تَقولُ نَفْسٌ يا حَسْرَتىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ﴾ وأنا يد الله المبسوطة على عـباده بـالرحمـة والمغفرة، وأنا باب حِطّة، مَن عرفني وعرف حقّي فقد عرف ربّه لأنّي وصي نبيّه في أرضه وحجّته على خلقه، لاينكر هذا إلّا رادٌّ على الله ورسوله.

قال مصنّف هذا الكتاب: الجنب: الطاعة في لغة العرب، يقال هذا صغير في جنب الله، أي في طاعة الله عزّ وجلّ، فـمعنى قـول أمـير المؤمنين عليه السّلام: «أنا جَنبُ الله» أي أنا الّذي ولايتي طاعة الله، قال الله عزّ وجلّ: ﴿أنْ تَقُولُ نَفْسٌ يَا حَسْرَتىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ في جَنْبِ اللهِ﴾ أي في طاعة الله عزّ وجلّ.

---

١. وأبو: وأنا أبو (التوحيد).

شرح : هذا الخبر كأنّه من بعض خطبة البيان[1] المشهورة المحتوية على غرائب الأسرار وعجائب الأنوار وهذا شاهد قوي على صحة ورود تلك الخطبة الشريفة منه ـ عليه السّلام ـ لا كما يتوهّم. وفي هذا الخبر هدايات الى أسرار أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ فبالحري أن نفصّل فيه المرام.

هداية

كون ـ عليه السّلام ـ هادياً لأنّه النور الذي أنزل مع الرسول ﴿يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ﴾[2] أمّا هداية سبيل السلامة في المرتبة البَدْويّة فهو صاحب إسرافيل وبأمره ينفخ في صُور الأجساد الصُوَر والحياة، ومُنجي جبرئيل من الاحتراق ومعلّمه العلوم المنزلة والكتب السماوية، وهو الحاكم على ميكائيل وبأمره يقسّم الأرزاق في السماء ذات البروج، وهو الأمير على عزرائيل فبأمره يقبض الأرواح بل بحضرته يأخذ النفوس من الأشباح، وبالجملة، هو هادي أرباب العقول الى مصالح الدنيا والآخرة، وهادي غيرهم الى مصالح وجودهم وبقائهم. يعجبني ذكر ما أورده بعض العلماء في بعض مناقبه موافقاً لما ورد في شأنه ـ عليه السّلام ـ من أخباره ولا بأس بتلخيصه وتهذيبه:

فنقول: انّه عليه السّلام هدى آدم ـ عليه السّلام ـ أباه إذ علّمه طريق النجاة فبإسمه دعا ربّه فلبّاه وتاب عليه واصطفاه؛ وهدى نوحاً ـ عليه السّلام ـ إذ نجّاه من الغرق وافتخر نوح حيث علّمه طريق النجاة؛ وهدى إبراهيم ـ عليه السّلام ـ إذ نجّاه من النار وافتخر بذلك حيث ردّ ـ عليه السّلام ـ على جبرئيل ـ عليه السّلام ـ حين قال له ألك حاجة؟ فقال ـ عليه السّلام ـ: «أمّا اليك فلا»؛ وهدى إسماعيل ـ عليه السّلام ـ لمّا خلّصه من الذبح بذبح عظيم وهو قرة عينه الحسين

---

١. أشرنا إليها سابقاً.

٢. المائدة: ١٦.

عليه السّلام؛ وهدى يوسف ـ عليه السّلام ـ إذ أخرجه من الجبّ ومن السجن وملكه مصر؛ وهدى يعقوب ـ عليه السّلام ـ الى يوسف وردّ عليه بصره وولده؛ وهدى لوطاً ـ عليه السّلام ـ ونجّاه من القرية التي كانت تعمل الخبائث وأمر جبرئيل ـ عليه السّلام ـ بقلع تلك القرية وهلاك أهلها؛ وهدى أيّوب ـ عليه السّلام ـ الى الخلاص وكشَفَ ضرّه وبلواه وأعطاه بإذن الله أهله ومثلهم معهم؛ وهدى داود ـ عليه السّلام ـ الى تليين الحديد ومنطق الطير وشدّ مُلكه وأعطاه فصل الخطاب؛ وهدى سليمان ـ عليه السّلام ـ الى فهم الحكم وأعطاه المُلك الذي لاينبغي لأحد بإذن الله وجعل له الريح يجري رُخاءً بأمره؛ وهدى إدريس ـ عليه السّلام ـ طريق الصعود الى السماء فرفعه الله مَكاناً عليّاً؛ وهدى يونس ـ عليه السّلام ـ طريق الخلاص فدعا الله باسمه فأخرجه من الظلمات الثلاث وأنبت عليه شجرة من اليقطين ونجاه من البلاء؛ وهدى زكريّا في المحراب الى الدعاء فقال: ﴿رَبِّ لاتَذَرْني فَرْداً﴾ فأعطاه يحيى؛ وهدى دانيال الى علوم العجائب وخلّصه من السِّباع والنوائب؛ وهدى ذي القرنين الى ماء الحياة وسقاه الخضر ـ عليه السّلام ـ وملّكه الأرض ونصره على الأعداء؛ وهدى صالحاً ـ عليه السّلام ـ الى الناقة وأخْرَجَها من الصمّ الصياخيد وأنجاه من شرّ ثمود؛ وهدى شعيباً الى النجاة من الرجفة وأهلك عاد الثانية بها؛ وهدى يوشع بن نون فردّ عليه الشمس بإذن الله، وتكلّم على لسان عيسى في المهد ونجّاه من الصلب ومن شر الأعداء وهداه الى طرق السماء؛ وفدى محمداً بنفسه ووقاه وساواه في كلّ أمر إلّا النبوّة والرسالة التي أعطاه الله تعالى؛ وافتخر به جبرئيل ـ عليه السّلام ـ إذ كان من خدمه ومواليه، وما حمل هو ـ عليه السّلام ـ في معركة إلّا حمل معه جبرئيل ـ عليه السّلام ـ ووقف بابه سائلاً فآثره بقوته في طواه؛ وسأله أيضاً في الصّلاة فأعطاه خاتمَه الذي كان خراج مصر وما حواه؛ وافتخر به ميكائيل وقال: مَنْ مِثلي وقد قبّلتُ من علي ـ عليه السّلام ـ فاه؛ وافتخر به إسرافيل إذ حرّك مهده الشريف وناغاه وناجاه؛ وافتخر به عزرائيل فقال: مَنْ مِثْلي وقد أمرت أن أقبض أرواح شيعة علي ـ عليه السّلام ـ بإذنه ورضاه؛ وافتخر به رضوان فقال: مَنْ مِثلي

وقد أمرتُ أن أزخرف الجنان لعليّ ـ عليه السّلام ـ ومن والاه؛ وافتخر به مالك فقال: مَنْ مِثْلي وقد أمرتُ أن اسعّر النار لمن أبغض مولى الأبرار؛ وافتخر به البيت الحرام إذ كان فيه مولده ومرباه ورفع الشُّرَف وحطّ الجبت وكسر الأصنام فجعله الله عند ذلك للناس قياماً وجعل مَن دخله آمناً؛ وافتخر به الجنّة إذ كتب على أبوابها «عليّ وليّ الله»؛ وافتخرت به النار إذ كتب على حيطانها: أنا حرام على مَنْ أحبّ عليّاً ووالاه.

ثمّ لمّا نظرت في كل صنعة علمية وجدتُ أهلها ينتسبون اليه عليه السّلام ويفتخرون بتلك النسبة الشريفة المنتهية الى مولى الأنام[1]:

فهذا علم النحو قد وضعه أبو الأسود الدُّؤلي بتعليمه ـ عليه السّلام ـ رُوي انّ أبا الأسود قال: أمرني بأن أكتب هكذا: أقسام الكلام ثلاثة: اسم وفعل وحرف، فالاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، وكذا الفعل[2] ما وجد معنى في غيره، والفاعل مرفوع وما سواه فرع عليه، والمفعول منصوب وما سواه فرع عليه، والمضاف اليه مجرور وما سواه فرع عليه. يا أباالأسود! انحُ هذا النحو، وعلّمني أصولا أخر كتبتُها بأمره عليه السّلام.

ومثل ذلك علم الحروف وخواصّ الأسماء والأعداد، حيث انتسب أربابها اليه ويروون عنه في ذلك أشياء لا تحصى، وكفى بذلك شاهداً كون الجفر والجامعة و مصحف فاطمة من مواريثه.

ومن ذلك علوم القرآن وتفاسيره وبطونه وأحكامه وتنزيله وتأويله فهو شريك القرآن بل القرآن الناطق، واليه أومى ـ عليه السّلام ـ بقوله: «أنا لسان الله الناطق».

ومن ذلك علم الفقه و القضاء فقد ورد: «أقضاكم عليّ».

---

١. في هذا المعنى راجع: مقدّمة شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد.

٢. كذا الفعل: – د.

ومن ذلك علم التصوّف حيث نقل العلّامة الحلّي (ره) في بعض تصانيفه في الامامة إسناد طوائف الصوفيّة خرقتهم اليه من طريق كميل[1] و الحسن البصري و معروف الكرخي الذي كان خادم مولانا الرضا ـ عليه السّلام ـ ورَوَوا بطرقهم المسندة المعنعنة هذه الأوضاع المعروفة عندهم في الأذكار الخفية من «الهيكلي» و «الأربعة ضروب» وغيرهما بأخبار متعدّدة.

وكذا الفلسفة فقد نقل الشهرزوري: انّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ خاطب عليّاً فقال: «يا عليّ! أنت أرسطا طاليس هذه الأُمّة»[2] وفي أخبار أخر دعا ـ صلّى الله عليه وآله ـ بأن يملأ الله قلبه من الحكمة. وروي انّ واحداً من أحبار اليهود رأىٰ مولانا أمير المؤمنين يكلّم بكلام في كمال الفصاحة والبلاغة، فقال: لو انّك تعلمت الفلسفة، لكان يكون لك شأن من الشأن،؛ فقال: ما تعني بالفلسفة؟ أليس من اعتدل طباعه صفا مزاجه قوي أثر النفس فيه، ومن قوي أثر النفس فيه سما الى ما يرتقيه، ومن سَما الى ما يرتقيه فقد تخلق بالأخلاق النفسانية، ومن تخلّق بالأخلاق النفسانية فقد صار موجوداً بما هو إنسان دون أن يكون موجوداً بما هو حيوان، ومن صار موجوداً بما هو إنسان فقد دخل في الباب الملكي الصوري، وليس له غير هذه الغاية. فقال اليهودي: يابن أبي طالب! لقد نطقت بالفلسفة جميعها بهذه الكمات رضى الله عنك» ـ انتهى. وفي هذا الخبر وبيان الغاية في الحركة المعنويّة أسرار لا تحصى، طوبى لمن فاز بها.

وهكذا أكثر الصنائع العلمية انّما ينتسب اليه ـ عليه السّلام ـ فهو هادي الأنام بل هادي الخلائق بالتمام.

---

١. كميل: + بن زياد د.

٢. الشهرزوري: تاريخ الحكماء (نزهة الارواح وروضة الأفراح) ص٣٥ وفيه: «وكان عليه السّلام [أي النبيّ] إذا أكملت الفضيلة لأحد من أهله، قال: «أرسطا طاليس هذه الأُمّة». وكما ترى لم يخاطب عليّاً.

هداية

وأمّا قوله ـ عليه السّلام ـ: «وأنا المهتدى» فالظاهر انّه اسم مفعول بحذف الصلة، أي أنا الذي اهتدي الخلق اليه وذلك لأن العباد مكلّفون بمعرفة ربّهم وخالقهم وهو ـ عليه السّلام ـ مجمع أنوار الربوبية، ولذلك ورد في الآثار والأخبار: انّ مؤمني[١] كلّ زمان قد آمن بولايته واعتقد انّه إمام الكلّ في الكلّ.

ويمكن أن يكون «المهتدي» اسم فاعل بمعنى انّه اختصّ به ـ عليه السّلام ـ الاهتداء التام ببعثة رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ دون غيره، إذ لم يهتدوا بتلك الملّة الحنيفة الى جميع طرق الهداية ولم يصلوا بهذه الشريعة المحمدية الى الإحاطة بقاطبة أنوار الولاية.

هداية

وأمّا انّه ـ عليه السّلام ـ «أبو اليتامى وزوج الأرامل» فلذلك وجهان:

أحدهما الى الظاهر، وهو التجوز للتربية وكفالة الأحوال وتحصيل معونتهم وتيسير مؤونتهم فقد ورد في الأخبار انّه رُئِيَ ـ عليه السّلام ـ في بيت مع اليتامى في فَرْوٍ مقلوب يلبسه ويدور معهم ويَثِب في وجوههم ليضحكوا ويفرحوا. وروي أيضاً أنّه ـ عليه السّلام ـ كان يأتي في الليل الى باب بيوت الأرامل والأيتام فيعطي ما يمونهم ولم يطلعوا على ذلك الى أن مات عليه السّلام.

وأمّا الوجه الباطن فهو ـ عليه السّلام ـ بنفسه الكليّة الإلهيّة أبو الأنفس اليتيمة عن العلم المنقطعة عن تعليم الخلق المستعدّة المحتاجة الى غذاء المعرفة وارتزاق الحكمة على الحقيقة، فيربّيهم ويكلّمهم ويوصلهم الى بلوغ المراتب العالية ثمّ يبلّغهم الى غاية ما يتصوّر في شأنهم بحسب استعداداتهم وقابليّاتهم، كما ورد عنه ـ عليه

---

١. مؤمني: مؤمن د.

السّلام ـ في النظم[١]:

ليس الجمال بأثواب تزيّنها ... انّ الجمال جمال العلم والأدب

ليس اليتيم الذي قد مات والده ... انّ اليتيم يتيم العلم والحسب

ثمّ انّه ـ صلوات الله عليه ـ بعقله المقدّس ونوره الأقدم هو الفحل المكرم لعقيلة النفس الكلية للعالم. فشأنه ـ عليه السّلام ـ بالنظر الى أرامل النفوس المنقطعة عن العالم العقلي والملكوت الأعلى شأنُ روح القدس بالقياس الى مريم البتول العذراء، وناهيك ما قلنا. والأرامل جمع أَرْمُلة بفتح الهمزة وسكون الراء المهملة ثمّ الميم المضمومة: المرأة التي مات عنها زوجها.

هداية

وأمّا انّه ـ عليه السّلام ـ ملجأ كل ضعيف ومأمَن كل خائف في الأخبار الكثيرة: انّ كل نبيّ ومَلَك حين ما ضعف عن العبادة أو عن معارضة الأعداء وكذا حين ما خافوا من الله أو من كيد الأشقياء التجأوا الى وليّ الأولياء واستأمنوا من سيّد الأوصياء وهو ـ عليه السّلام ـ يقوي الضعفاء ويأمن الخائف من هؤلاء كما يُشعِر بذلك قول رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «يا عليّ كنتَ مع الأنبياء سرّاً ومعي جهراً»[٢].

هداية

وأمّا انّه ـ عليه السّلام ـ «قائد المؤمنين الى الجنة» فذلك لأرباب العلم والعمل

---

١. ديوان المنسوب اليه عليه السّلام.

٢. في هذا المعنى، راجع: مشارق أنوار اليقين، ص٨٥ ففيه: «... فنزل جبرئيل وقال: الحق يقرءك السّلام ويقول لك: انّي لم أبعث نبيّاً إلّا جعلت عليّاً معه سرّاً وجعلتك معه جهراً».

منهم. ومن المستبين انّه ـ عليه السّلام ـ مؤسس أحكام شريعة النبي من الاعتقادات الحقّة والأعمال الصالحة الموجبة لدخول الجنة، ولأنّ من جملة الاعتقادات الأُصول معرفة ولايته بل من جملة التوحيد كما ورد في خبر، ولأنّه ـ عليه السّلام ـ «قسيم الجنّة والنار»[1] فيدخل محبّيه ومواليه الجنّة ويدخل مبغضيه ومعاديه النار وإن نظرت بعين الحقيقة وجدت ولايته ـ عليه السّلام ـ هي الجنّة الحقيقية وشجرة طوبىٰ وسدرة المنتهىٰ.

هداية

وأمّا انّه عليه السّلام «حبل الله المتين» فذلك لأهل التلوين من أصحاب الأحوال، وذلك لأنّ الحبل هنا هو السبب الذي يتمسّك به للصعود الى أعلى الدرجات، ويتوصّلوا به الى النجاة، كما انّ شريكه وهو القرآن قد ورد أنّه حبل الله المتين من حيث انّ التمسّك به سبب للنجاة، وأيضاً لأنّ الحبل قد يكون بمعنى النور الممتدّ، ومنه انّ القرآن حبل ممدود الى السّماء أى نور ممدود، والعرب يشبه النور الممتد بالحبل والخيط، وعلى هذا بناء على كونه شريكاً للقرآن وعلى انّ الولاية المطلقة التي هو ـ عليه السّلام ـ صاحبها هي النور المتنزل من عند الله تعالى الى هذا العالم الإنساني، يكون هو ـ عليه السّلام ـ حبل الله بهذا المعنى أيضاً.

ومن وجه آخر: الحبل بمعنى العهد والأمان ومنه قوله سبحانه: ﴿إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ﴾[2] ولا ريب انّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ لم يتقرّب الى الله في عروج وغيره إلّا أخذ الله منه عهداً في وصاية عليّ بن أبي طالب ـ عليه السّلام ـ وخلافته. ولم يقفْ هو ـ صلّى الله عليه وآله ـ في موقف إلّا أوصى بعليّ

---

١. في هذا المعنى أحاديث كثيرة منها ما في بصائر الدرجات، ص٣٣٤ عقد له باباً وذكر ١١ حديثاً.

٢. آل عمران: ١١٢.

ـ عليه السّلام ـ ونصَّ على خلافته؛

وأيضاً هو ـ عليه السّلام ـ أمان لأهل الأرض من العقوبات والمثلات التي وقعت على الأُمم السالفة، لأنّه نفس الرسول وقد قال الله تعالى فيه صلّى الله عليه وآله: ﴿وَما كانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وأنْتَ فِيهِمْ﴾[1] وقال الرسول عليه وآله السّلام: «حياتي خير لكم ومماتي خير لكم»[2].

ثمّ انّه يحتمل ان يكون «الحبل» هنا مأخوذاً من قولهم في المثل: «هو على حبل من ذراعك» أي في القرب منه، وعلى هذا معنى قوله ـ عليه السّلام ـ: «أنا حبل الله المتين»: أنا قرب الله القوي الذي لا معنى للقرب من الله إلّا الوصول اليّ والدخول في حزبي ولا جهة للتقرّب الى الله من وجه في سوالف الأزمان وغوابرها إلّا التمسّك بي ومعرفة ولايتي. وسرّ ذلك أنّه ـ عليه السّلام ـ صاحب الولاية الكليّة الجامعة لقاطبة الولايات، والولاية مطلقاً هي جهة القرب الى الله بل عينه فما من مقرَّب من مَلَك ونبي ووليّ إلّا وبه يتقرّب الى الله ربّ العالمين، وذلك هو حقّ اليقين. وليعلم انّ المشرب الرحيق يحكم بأنّ «الحبل» هنا يصدق بجميع معانيه كما هو طريقة بعض العرفاء في معرفة حقائق الأشياء، وقد سبق منّا ما يليق بتفصيل هذا. وبالجملة، فالمعنى الجامع لهذه المعاني هو الاتّصال كما لا يخفى، وذلك ما أخبر به النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ بقوله: «عليّ ممسوس في ذات الله» ومن البيّن انّه تعالى منزّه عن الحدود والجهات فلا جهة فيه دون جهة حتّى يمكن التوصل اليه سبحانه من غير جهة عليّ ـ عليه السّلام ـ لما قلنا، فلذلك ما توصّل أحد بل ما وصل واصل الى الله إلّا بالتوصّل اليه والتوسّل به ـ عليه السّلام ـ كما في الأخبار المتضافرة التي تكاد تبلغ بمجموعها حدّ التواتر؛ فتبصّر!

---

١. الأنفال: ٣٣.

٢. بحار، ج١٧، ص١٤٤.

هداية

وأمّا انّه ـ صلوات الله عليه ـ «العروة الوثق» فاعلم، انّ «الوثق» تأنيث «الأوثق»، والعروة الوثق هي العقد الوثيق قال تعالى: ﴿فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ﴾[1] أي العروة الوثيقة التي لا انفصام لها. قال الزمخشري[2]: «هذا تمثيل للمعلوم بالنظر، والاستدلال بالمشاهد المحسوس حتى يتصوّره السامع كأنّه ينظر اليه بعينه فيحكم باليقين»[3] وفي الخبر: العروة الوثق الإيمان[4]، وفي آخر: التسليم لأهل البيت، وفي آخر: أوثق عرى الإيمان الحبّ في الله[5]. ولعلّ كونه ـ عليه السّلام ـ هو «العروة الوثق» لأنّ الإمامة والتسليم للإمام أوثق عرى الإيمان بل أصله، لأنّ بها يتميّز المؤمن عن غيره وبها يتحقّق الايمان، فمن لم يعتقد ولم يتمسك بالإمام الحق والوصي المطلق فليس بمؤمن، كما يدلّ عليه الأخبار الكثيرة. ويؤيّده كونه ـ عليه السّلام ـ قسيم الجنّة والنار، بل الحق انّ الاعتقاد بالإمامة من جملة التوحيد، فمن لم يؤمن به ـ عليه السّلام ـ فليس بموحّد. وإن شئتَ فقُل انّه اصل الإسلام فالمنكر للولي الحق ليس بمسلم حقيقي لأنّ ولاية الوصي باطن نبوّة النبي، ويعضده أخبار عديدة من طرق الموافق والمخالف. وممّا ورد في كتب العامّة ما نقله الكرخي وهو من معظم علمائهم في شرح السنّة عن جابر[6]: انّه لمّا فتح خيبر على يد عليّ ـ عليه السّلام ـ قال له رسول الله صلّى الله عليه وآله: «لولا أشفق أن يقول فيك طوائف من أمّتي ما قال النصارىٰ للمسيح بن مريم لقلتُ اليوم فيك قولاً لا تمرّ بملأ إلاّ أخذوا من تراب رِجليك ومن فضل طَهورك يستشفون [به]،

---

١. البقرة: ٢٥٦.

٢. الكشاف، ج١، ص٣٠٤ في تفسير آية ٢٥٦ من سورة البقرة.

٣. فيحكم باليقين: فيحكم اعتقاده والتيقّن به (الكشاف).

٤. مجمع البيان ج١و٢، ص٦٣٠؛ تفسير عياشي، ج١، ص١٣٨)

٥. الكافي، ج٢، كتاب الإيمان والكفر، باب الحبّ في الله، ص١٢٥.

٦. المناقب للخوارزمي، ص١٥٨ مع اختلاف في اللفظ؛ بحار، ج٣٧، ص٢٧٢.

ولكن حسبك أن تكون منّي وأنا منك، وانّك منّي بمنزلة هرون من موسى إلّا انّه لا بني بعدي، انّك تبرّ قسمي[1] وانّك تقاتل على سنّتي، وانّك في الآخرة على الحوض خليفتي، وانّك أوّل من يرد عَليّ الحوض، وانّك أوّل من يكسي معي، وانّ شيعتك على منابر من نور مضيئة وجوههم، يكونون غداً في الجنّة جيراني، وانّ حربك حربي وسِلمك سِلمي وسريرتك سريرتي وعلانيتك علانيتي».

ثمّ اعلم[2] انّ كونه ـ عليه السّلام ـ «العروة الوثق» انّما هو لأرباب المقامات من أهل التمكين، وبالجملة، فهو ـ عليه السّلام ـ أمير الكلّ في الكلّ.

هداية

وأمّا انّه ـ عليه السّلام ـ: «كلمة التقوى» فاعلم أوّلاً انّ «الكلمة» يطلق في استعمال أهل اللّسان على الاسم والفعل والحرف وعلى الألفاظ المنظومة ومنه «كلمة الشهادة»، وعلى المعاني المجموعة ومنه: ﴿قُلْ ... تَعالَوا إلىٰ كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ اَنْ ...وَلاَ نُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً﴾[3] ـ الآية، وقولك: «كلمة حقّ» عند تصديق القائل ولذا قالت العرب لكل قضية «كلمة»، وللحجّة والبرهان «كلمة» ومنه: «كلمتهم واحدة» وقوله: ﴿وَجعَلَ كَلِمةَ الَّذينَ كَفَروا السُّفْلىٰ وَكَلِمَةُ اللهِ هِيَ العُلْيا﴾[4] ويقع «الكلمة» في لسان الشرع على معان:

منها، إطلاق الكلمة على الحقيقة الإلهية والأنوار القدسية من الأمور الإبداعية، ومنه قوله تعالى حكايةً عن شأن مريم البتول العذراء ـ عليها السّلام ـ:

---

١. تبرّ قسمي (س): تبرء ذمّتي (المناقب).

٢. كتب الشارح في هامش ورق ١٥٢ من نسخة س بخطّه الشريف تاريخ شروع كتابته لهذا القسم بقوله: «هو: الجزو المتمم العشرين في غرّة شهر شعبان المعظم من السنة».

٣. آل عمران: ٦٤.

٤. التوبة: ٤٠.

﴿صَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ﴾[١] يعني بالأنوار القدسية والأرواح العالية وذلك لأنّ الإيمان بالرسل المكرّمين لا يتصحّح في النظر العرفاني إلّا بالتصديق بتلك الأنوار، لأنّها أسرار حقائق الرسل عليهم السّلام. وإلى هؤلاء الأنوار أشار مولانا ومولى الثقلين أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ على ما روى في الغرر[٢] انّه سئل عليه السّلام عن العالَم العلوي، فقال: «صور عالية عن المواد، عارية[٣] عن القوة والاستعداد، تجلّى لها ربّها فأظهرت، وطالعها فتلألأت، وألقي[٤] في هويّته أنواره فأظهر منها آثاره» ثمّ قال عليه السّلام: «وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة إن زكّيها بالعلم فقد شابهت جواهر أوائل عللها، وإن اعتدل مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد» صدق وليّ الله عن رسول الله عن الله. ويطابق هذا الاصطلاح ما أكثر معلّم الحكمة في كتابه في معرفة الربوبية[٥] من إطلاق «الكلمة» على الأرواح المدبّرة والنفوس الملكية حيث قال: انّ للأرض كلمة وللنار كلمة، الى غير ذلك موافقاً لما ورد في أخبارنا: من انّ للماء أهلاً ومع[٦] كل قطرة ملكاً، وذلك لأنّ أصل «الكلمة» وحقيقتها الجامعة هي ما يتمكّن به الحيّ من إظهار غرضه وإبراز مقصوده سواء كان ذلك أي ما به الظهور ألفاظاً مؤلّفة أو نقوشا مكتوبة أو خطوطاًمرقومة أو إشارة عضوية أو غير ذلك. ولا ريب انّ تلك الأنوار ممّا به ظهر ما أراده الله في مكنون غيبه من الأضواء القدسية وبواسطتها صدرت الحقائق العلوية والسفلية، فتلك الوسائط في الحقيقة هي كلمة «كُنْ» لقوله تعالى:

---

١. التحريم: ١٢.

٢. بحار، ج ٤٠، ص١٦٥.

٣. عالية ... عارية (النسخ): عارية ... عالية (بحار).

٤. ألق: التي د.

٥.أثولوجيا: الميمر العاشر ص١٥٣ والشارح نقل ما نقل بالمعنى.

٦. ومع: ومع ذلك ذ.

﴿إِنَّما قولُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[١] فالأمر هي كلمة «كُـنْ» وهذه الوسائط أمر الله ومن «عالم الأمر» المقابل «للخلق».

ومنها، ما ورد انّ عيسى ـ عليه السّلام ـ «كلمة الله» ألقاها الى مريم[٢]، قيل: وذلك لأنّه وجد بأمره من دون وساطة أب، فشابه الإبداعيات كما انّ المبدعات لا واسطة بينها وبين مُبدِعها. **أقول**: أو لأنّه ـ عليه السّلام ـ نفس أمره تـعالى لمـا عرفتَ انّ «الكلمة» هي «الأمر» فهو الأمر الملق الى مريم، ولا يخفى انّ الإلقاء في الآية الكريمة قرينة على ذلك.

ومنها، ما ورد انّ الأنبياء والأولياء وأئمّة الهدى ـ صلوات الله عليهم ـ «كلمات الله»[٣] وذلك لأنّ أنوارهم ابتداعية لم يسبقها مادة بدنيّة سماوية كانت أو أرضـية بخلاف غيرهم، فإنّ نفوسهم متأخّرة عن أجسادهم مسبوقة بموادّ لاتحصى، ويعبّر عنهم ـ عليهم السّلام ـ بـ«الحروف» كما قال بعض الشعراء[٤] في نظمه:

كنّا حروفاً عـاليات لم نُـقَل   متعلقات في ذرى أعلى القلل

ومنها، ما ورد في إبراهيم ـ عليه السّلام ـ حيث قال تعالى في مقام الامتنان عليه: ﴿وَجَعَلَها كَلِمَةً باقِيَةً فِي عَقِبِهِ﴾[٥] قيل: هي كـلمة التـوحيد التي بـقيت في ذريّته[٦]، وفي خبر[٧]: هي الإمامة جعلها الله في ذريّة الحسين عليهم السّلام الى يوم

---

١. النحل: ٤٠.

٢. إشارة الى قوله تـعالى: ﴿إِنَّما المسيحُ عيسى ٱبنُ مريمَ رَسولُ اللهِ وكلمتُهُ أَلْقَاها إِلىٰ مَرْيَمَ﴾ ـ النساء: ١٧١.

٣. بحار، ج ٢٤ ص١٧٣ عقد لهذا المعنى باباً خاصّاً ونقل أحاديث كثيرة.

٤. وهو محيي الدين العربي كما في اصطلاحات الصوفية ص٥٨.

٥. الزخرف: ٢٨.

٦. مجمع البيان، ج٩ ـ ١٠، ص٦٩ في تفسير الآية ٢٨ من سورة الزخرف.

٧. نفس المصدر بإشارة؛ معاني الأخبار، ص١٢٦ و ١٣٢.

القيامة، وهذا يصحّح كون النبيّ والإمام «كلمة الله».

ومنها، ما ورد من «الكلمة التامة» قيل: الاسم الأعظم، وقيل: هي الإمامة، وقيل القرآن، وقيل: رسول الله صلّى الله عليه وآله. وفي الخبر عن الصادقين ـ عليهم السّلام ـ: «نحن الكلمات التامّات».

ومنها، ﴿الكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾[١]، قيل: هو تمجيد الله وتحميده وتقديسه، وقيل: كلمة الشهادة، وعن الصادق[٢] ـ عليه السّلام ـ: الكلم الطيب هو قول المؤمن لا إله إلّا الله، محمّد رسول الله، عليّ وليّ الله وخليفة رسول الله، والعمل الصالح اعتقاد[٣] انّ هذا هو الحق من عند الله لا شكّ فيه من ربّ العالمين.

ومنها، ما ورد في أخبار الدعاء: «أسئلك بكلمتك التي غلبتَ كلّ شيء»[٤] قيل: هي القوة والقدرة، وقيل: هي الحجج والبراهين. أقول: ويمكن أن تكون هي الاسم الذي ورد في الخبر[٥]: انّ الله خلق اسما ذا أربعة أجزاء، واستأثر نفسه بواحد منها، وأظهر ثلاثة منها، وخلق من ذلك جميع الأسماء وكافة الأشياء ولا ريب انّ الواسطة في إيجاد الأشياء غالبة عليها. ثمّ يمكن أن يقال انّها مولانا أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ الممسوس[٦] في ذات ربّ العالمين، لأنّه أسد الله الغالب، وغالب كلّ

---

١. فاطر: ١٠.

٢. تفسير القمّي، علي بن ابراهيم في تفسير آية ١٠ من سورة فاطر؛ بحار، ج٦٦، ص٦٤.

٣. إطلاق العمل على الاعتقاد إمّا لأن العقد القلبي من أفعال النفس أو لأنّ العمل إمّا مصدر بمعنى المعمول أو اسم للمعمول فيساوق القبول. والتعبير عن ذلك الاعتقاد بالعمل الصالح لأنّ بصلاحه يصلح سائر العقائد وبالفساد يفسد جميع الأعمال والاعتقادات، ولا يصلح لقبول حضرة الربّ الواحد، كما انّ محلّه وهو المضغة اللطيفة إذا صلحت صلح سائر الجسد. منه.

٤. من دعاء السمات. راجع كتب الأدعية: منها، مفاتيح الجنان؛ بحار ج٨٧، ص٩٩.

٥. الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب حدوث الأسماء ص١١٢، والشارح نقله بالمعنى.

٦. مستفاد من حديث «عليّ ممسوس في ذات الله».

غالب[1]. وليعلم انّ معنى وصفه بـ «غالب كل غالب» انّه لا غالب إلّا وفيه أثر من صفة الغلبة الذاتية التي لذلك المولى، أو معتضد بقوّته ـ عليه السّلام ـ كما هو تحقيقنا الذي اختصّنا الله به في معنى «أرحم الراحمين» و «أحكم الحاكمين» وأمثال ذلك في صفات الله تعالى.

ومنها، ما ورد من «كلمة التقوى» أمّا «الكلمة» فقد عرفت معانيها، وأمّا «التقوى» ففي الشرع اسم لوقاية النفس عمّا يضرّها في العقبى. ولها ثلث مراتب: **أُوليها**، التوقّي عن العذاب المخلد بالتبرّي عن الشرك، **قيل**: وعليه قوله تعالى: ﴿ **وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوىٰ** ﴾[2]، **والثانية**، التجنُّب عن كلّ ما يؤثم من فعل أو ترك حتّى الصغائر عند قوم اعتقدوا انّ كل معصية كبيرة، وهذه المرتبة هو الأعرف باسم «التقوى»؛ قيل: عليه قوله سبحانه: ﴿ **وَلَو انَّ اَهل القُرى آمنوا واتّقوا لَفتحنا** ﴾[3] ـ الآية؛ **والثالثة**، أن يتنزّه عن كلّ ما يشغل سرّه عن الحق ويتبتّل اليه بشراشره وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله عزّ شأنه: ﴿ **ياأَيُّها الذين آمنوا اتَّقوا الله حَقَّ تُقاته** ﴾[4] ثمّ انّه قيل: «كلمة التقوى»[5] هي كلمة الشهادة وقيل[6]: بسم الله الرّحمٰن الرّحيم محمّد رسول الله. فالمراد بـ«الكلمة» الألفاظُ المجموعة، والإضافة من قبيل إضافة السبب إن كانت «التقوى» عبارة عن المرتبة الأولى، ومن مجاز الحذف إن كان المراد بها المرتبتين الأخيرتين بأن يقدر «كلمة أهل التقوى» وقيل: هي الايمان وعلى هذا يكون «الكلمة» بمعنى الألفاظ المجموعة إن كان الايمان عبارة عن الإقرار المحض، كما هو مذهب جماعة، وتكون الإضافة على

---

١. بحار، ج٤١، ص٨٦، نقلاً عن كتاب ابن بطّة.
٢. الفتح: ٢٦.
٣. الأعراف: ٩٦.
٤. آل عمرن: ١٠٢.
٥. مجمع البيان، ج٩ ـ ١٠، ص١٩٠ في تفسير الآية ٢٦ من سورة الفتح.
٦. التفسير الكبير، ص١٠٣: «قول لا اله إلّا الله ... وقيل: هو بسم الله ...»

النحوين السابقين، وإن كان عبارة عن الاعتقاد فقط أو المجموع فالكلمة يراد بها المعاني المجموعة لأنّ القائل بالاعتقاد البسيط يقول باستصحابه الشروط واللوازم فيكون هذه أيضاً مجموع معان، وأمّا الإضافة فيحتمل أن يكون من قبيل إضافة السبب، ويحتمل أن يكون للاختصاص، وأمّا على مقتضى هذا الخبر والأخبار الأُخَر من انّ المراد بـ «كلمة التقوى» هو مولانا أمير المؤمنين وسيّد الوصيّين ـ عليه السّلام ـ فـ «الكلمة» إمّا بمعنى الحقيقة النورية الإلهيّة و «التقوى» عبارة عن المرتبتين الأخيرتين والإضافة للاختصاص والمصاحبة والملابسة، والمعنى انّه ـ عليه السّلام ـ هو النور الإلهي الذي كان في كل عصر مع متّقي ذلك العصر سرّاً، يسدّده الى شريعة نوره ويهديه لمراشد أموره، وإمّا بمعنى قول الاعتقاديّ أو الإمامة أو العهد أو الوفاء كما قيل في معنى «الكلمة»، والمعنى: الكلمة التي تجب في كون الإنسان متّصفاً بالتقوى ومن جملة المتّقين أن يقولوا بها ويعتقدوا حقيقتها وإلّا لم يكونوا متّقين أصلا لأنّه لا يصح التقوى بدونها وتكون الإضافة بيانية أي القول الذي هو عين التقوى فهو كلّ التقوى وأصل التقوى، وفي الخبر عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «انّ الله عهد اليّ في عَلِيّ، عهداً فقلت: يا رب بَيِّنْه لي، قال: أتسمع؟ قلتُ سمعت. قال: انّ آية الهُدى وإمام أوليائي ونور مَن أطاعني، وهو الكلمة التي اَلزَمْتُها المتّقين، من أحبّني أُحِبُّه ومَنْ أَطاعَني أَطاعه» نقله المخالف والمؤالف في كتبهم بأسانيدهم مع اختلاف في اللفظ[1]. وهذا الخبر يؤيّد المعنى الأوّل وإن كان يحتمل الثاني، فلا تغفل.

هداية

ثمّ انّك إن شئت تحقيق الحال، فانّي أسلك بك سبيلاً صعب المنال، ألم[2] يقرع سمعك فيما قرع عصاك من قبل: انّ لكلّ حقيقة من الحقائق النوعيّة بل لكلّ صنف

١. منها: المناقب للخوارزمي، ص٣١١ وقريب منه نفس المصدر أيضاً، ص٣٠٣.

٢. ألم: لم د.

من الأصناف الحقيقية ـ سواء في ذلك البسائط والمركّبات والعلويّات والسفليّات ـ كلمة إلهية ولطيفة ربّانية مؤكّلة على كلية[1] تلك الحقيقة، مدبّرة لحقائق ما تحتها، هي سلطان ذلك النوع والصنف، وجامع حقائق أفرادها، وهي ربّ ذلك النوع وهذا الصنف بحيث تكون تلك الكلمة هي الجذر والأصل أو كأنّها هي تمام تلك الطبيعة على الكمال والفضل، وسائر الأفراد فروع وأغصان، وكأنّك قد[2] تيقّنتَ بذلك في سوالف البيان.

ثمّ اعلم انّ هذا الحكم ثابت في الحقائق العلمية والماهيات المعقولة سواء كانت من الحقائق الاعتقادية أو الصفات والكمالات النفسانية لأنّها حقائق متأصّلة عند الله، فما عند الله هي الحقائق المتأصّلة والذوات الحقيقية وما عندنا هي أشباح تلك الأنوار وأصنام لها أو[3] آثار، وهذا هو السرّ في تعبير لسان النبوة الختمية عن الاسلام والإيمان ونظائرها من الحقائق الاعتقادية بـ«الشجرة» التي أغصانها وأبعاضها كيت وكيت، وبالإنسان الذي أعضاؤه ذيت وذيت. ولا ريب انّ الإيمان من جملة الحقائق المعقولة والأنوار العقلية وهو حقيقة بسيطة نورية مشتملة على حقائق نورية إيمانية شريفة على نحو الوحدة العقلية التي فوق الزمان، وتلك الحقائق المندرجة تحت الإيمان أيضاً كلّها حقائق بسيطة مشتملة على حقائق أُخَر الى ما شاء الله أن يقف عندها. ومن جملة تلك الحقائق حقيقة «التقوى» وهي

- غ -

فهرس الأعلام

- ح -

- ن -

- هـ -

فهرس الكتب

فهرس مصادر التحقيق

اثولوجيا، افلوطين عند العرب: تحقيق عبدالرحمن بَدَوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م.

إحياء علوم الدين: الغزالي، محمد بن محمد (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ) مكتبة البالي، ١٣٥٨ هـ.

الأربعين: القاضي سعيد القمي، الطبع الحجري، طهران ١٣١٥ش.

الاحتجاج: الطبرسي، أبو منصور أحمد، تحقيق السيد باقر الموسوي الخرساني، مطبعة سعيد، مشهد المقدس ١٤٠٣ هـ.

الأسفار (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة): صدر المتألّهين الشيرازي (المتوفى: ١٠٥٠ هـ) الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨١م.

الاشارات والتنبيهات: ابن سينا (٣٧٣ ـ ٤٢٧ هـ) تصحيح الشهابي، محمود، جامعة طهران.

إصلاحات الصوفية: كمال الدين عبدالرزّاق القاشاني، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد كمال.

أعيان الشيعة: الأمين السيد محسن (١٨٦٥ ـ ١٩٥٢م) تحقيق حسن الأمين، بيروت، دار التعارف.

إقبال الأعمال: سيّد بن طاووس، علي بن موسى (٥٨٩ ـ ٦٦٤ هـ) تصحيح محمد الحسيني اللواساني، الطبع الحجري، طهران.

أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي): البيضاوي، عبدالله بن عمر (المتوفى ٦٨٥ هـ).

الأنوار الزاهية في شرح ديوان أبي العتاهية: أبو العتاهية، اسماعيل بن القاسم (١٣٠ ـ ٢١٠ هـ) تحقيق أحد الآباء اليسوعين، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٨٨٨م.

أوصاف الأشراف.

بحار الأنوار، الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار: المجلسي، محمد باقر (١٠٣٨ ـ ١١١١ هـ)

الوفاء بيروت.

بصائر الدرجات الكبرى: الصفّار، محمد ابن الحسن (المتوفى ٢٩٠ هـ) تحقيق ميرزا محسن كوچه‌باغی، الأعلمي، طهران ١٤٠٤ هـ.

التعليقات: ابن سينا.

تفسير آية النور: لصدر المتألّهين الشيرازي.

تفسير الإمام الحسن العسكري (٢٣٢ ـ ٢٦٠ هـ) الطبع الحجري، طهران ١٢٦٨ هـ.

تفسير البرهان

تفسير سورة الإخلاص: ابن سينا، جامع البدائع، الرسالة الثانية، مصر ١٣٣٥ هـ.

تفسير العيّاشي: أبو النصر، محمد بن مسعود الكوفي السمرقندي، قدّم له العلّامة الطباطبائي صاحب تفسير الميزان.

تفسير القمي: علي بن ابراهيم القمي (من أعلام القرن الرابع) تحقيق طيّب الموسوي الجزائري، الهدى، النجف ١٣٨٦ ـ ١٣٨٧ هـ.

التفسير الكبير: الرازي، فخر الدين أبو عبدالله محمد بن عمر (٥٤٥ ـ ٦٠٦ هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

تلخيص المحصل: الطوسي، نصير الدين. تصحيح عبدالله النوراني، جامعة طهران ١٣٥٩ ش.

التلويحات: السهروردي، الشيخ الإشراقي. تصحيح هنري كربن، مجموعة مصنّفات الشيخ الإشراقي، ج ١، طهران ١٣٥٥ ش.

تنقيح المقال في أحوال الرّجال: المامقاني، عبدالله (١٢٥٢ ـ ١٣١١ هـ)، الطبع الحجري ١٣٤٩ هـ.

التهذيب: الأزهري، أبو منصور، محمد ابن أحمد، تحقيق محمد علي النجار، مصر.

تهذيب الأحكام: الطوسي شيخ الطائفة، محمد حسن، دار الكتب الإسلامية، طهران ١٣٩٠ هـ.

التوحيد: الصدوق، محمد بن علي بن الحسن بن بابوية القمي (المتوفى ٣٨١ هـ) تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، من منشورات جامعة المدرسين، قم المقدسة ١٣٩٨ هـ.

توحيد المفضّل: مفضّل بن عمرو، تحقيق كاظم مظفّر، مؤسّسة الوفاء، بيروت ١٤٠٤ هـ.

التوراة.

جامع الأسرار ومنبع الأنوار: السيد حيدر ابن علي الآملي (من أعلام القرن الثامن) تحقيق هانري كربين و... ، الطبعة الثانية، طهران ١٣٦٨ش.
الحاشية على الكافي: السيد داماد محمد باقر (مخلوط).
حكمة الإشراق: شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (٥٤٩ ـ ٥٨٧ هـ) تصحيح هانري كربين، طهران ١٣٣١ش.
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ← الأسفار.
حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: الحافظ أبو نعيم، أحمد بن عبدالله الإصفهاني (المتوفى ٤٣٠ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٩ هـ.
الخرائج والجرائح: قطب الدين الراوندي، أبو الحسين سعيد بن هبة الله (المتوفى ٥٧٣ هـ) الطبع الحجري ١٣٠١ هـ.
الخصال: الصدوق، محمد بن علي، تحقيق علي أكبر الغفاري، قم المقدسة ١٤٠٣هـ.
خطبة البيان (مخطوط).
الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور: السيوطي، جلال الدين، طهران ١٣٧٧ هـ.
ديوان لَبيد، نشر ضياء الخالدي.
الديوان المنسوب إلى أمير المؤمنين (ع)، الطبع الحجري.
رسائل اخوان الصفا، مصر.
رسالة التدبيرات الإلهية: ابن عربي، رسائل انشاء الدوائر، عقلة المستوفز، التدبيرات الإلٰهية، طبع ليدن ١٣٣٦ هـ.
رسالة خلق الأعمال (جبر وتفويض): صدر المتألهين الشيرازي، تصحيح الروضاتي، اصفهان ١٣٨١ هـ.
رسالة عقلة المستوفر: ابن عربي، رسائل انشاء الدوائر...، طبع ليدن ١٣٣٦ هـ.
سنن ابن ماجة: أبو عبدالله محمد القزويني (٢٠٧ ـ ٢٧٥ هـ) تحقيق محمد فؤاد، عبدالباقي. دار احياء التراث، بيروت ١٣٩٥ هـ.
سنن الترمذي: أبو عيسى (٢٠٩ ـ ٢٩٧ هـ) تحقيق أحمد محمد شاكر.
سنن الدارمي، بيروت، دار احياء التراث العربي.
الشافي: السيد مرتضى.
شرح الأسماء: الحاج ملّا هادي السبزواري. تحقيق نجفقلي حبيبي. جامعة طهران

١٣٧٢ ش.

شرح الإشارات والتنبيهات مع شرح قطب الدين الرازي ← طهران ١٤٠٣ هـ.

شرح الأنموذج، جامع المقدمات تحقيق المدرس الأفغاني.

شرح توحيد الصدوق.

شرح مسألة العلم: الطوسي، نصير الدين محمد (٥٩٧ ـ ٦٧٢ هـ)، تصحيح عبدالله النوراني. جامعة مشهد، ١٣٨٥ هـ.

شرح مقاصد: التفتازاني.

شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد، عزّ الدين عبدالحميد المدائني (٥٨٦ ـ ٦٥٦ هـ) تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. دار إحياء الكتب العربية ١٣٧٩ هـ.

الشفاء: ابن سينا (٣٧٣ ـ ٤٢٧ هـ) تحقيق الأدب قنواتي و... القاهرة ١٣٨٠ هـ.

الصحاح: الجوهري.

صحيح البخاري: البخارى أبو عبدالله، محمد بن اسماعيل (١٩٤ ـ ٢٥٦ هـ) دار الفكر، بيروت ١٤٠١ هـ.

صحيح مسلم: أبو الحسين، مسلم بن الحجّاج النيسابوري (٢٠٦ ـ ٢٦١ هـ) تحقيق الدكتور موسى شاهين، بيروت ١٤٠٧ هـ.

الصحيفة السجادية: الإمام علي بن الحسين (ع) (٣٨ ـ ٩٤ هـ).

طبقات المعتزلة (المنية والأمل): ابن المرتضى.

علل الشرائع: الصدوق، محمد بن علي بن بابوية. تحقيق محمد صادق بحر العلوم، النجف ١٣٨٥ هـ.

عيون أخبار الرضا: الصدوق، محمد بن علي بن بابوية. تحقيق الأعلمي، بيروت ١٤٠١ هـ.

الفتوحات المكية: ابن عربي، محيي الدين أبو عبدالله محمد بن علي (المتوفى ٦٣٨ هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الفِصَل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم.

فصوص الحكم: ابن عربي، محيي الدين. تحقيق الدكتور أبو العلاء العفيفي، بيروت.

فقه اللغة وسرّ العربية: الثعالبي، عبدالملك ابن محمد (٣٥٠ ـ ٤٢٩ هـ) مصر ١٣٧١ هـ.

القاموس المحيط: الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (٧٢٩ ـ ٨١٧ هـ).

القبسات: مير داماد، مير محمد باقر بن شمس الدين (المتوفى ١٠٤٠ هـ) تحقيق الدكتور

مهدي محقق ـ ايزوتسو. جامعة طهران ١٣٦٧ش.

الكافي: الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب (المتوفى ٣٢٩هـ) تحقيق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، طهران ١٣٦٣هـ.

الكامل: ابن الأثير.

الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل: الزمخشري، محمود بن عمر (المتوفى ٥٨٢هـ) الطبعة الثالثة، بيروت ١٤٠٧هـ.

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: العلّامة الحلّي، جمال الدين (المتوفى ٧٢٦هـ).

المباحث المشرقية: الرازي، فخر الدين. تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت ١٤١٠هـ.

المثنوي: المولوي، جلال الدين محمد الرومي.

المُجلي: (المجلي مسلك الأفهام والنور المنجي من الظلام): ابن أبي جمهور الإحسائي. الطبع الحجري، طهران ١٣٢٩هـ.

مجمع البيان في تفسير القرآن: أبو علي، فضل بن الحسن (من أعلام القرن السادس)، تصحيح السيّد هاشم الرسولي و... الطبعة الثانية، بيروت ١٤٠٨هـ.

المجمل في اللغة: أبو الحسين، أحمد فارس ابن زكريا (المتوفى ٣٩٥هـ) مؤسّسة الرسالة، العراق ١٤٠٦هـ.

المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء: الفيض الكاشاني، ملّا محسن. تحقيق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية.

المسند: أحمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١هـ) القاهرة ١٣٦٨هـ.

مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين: الحافظ رجب البرسي، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، الطبعة العاشرة.

مشكاة الأنوار: الغزالي، محمد بن محمد، تحقيق أبو العلاء العفيفي، القاهرة ١٩٦٤م.

مصباح الأنس: ابن الفناري، حمزة بن محمد. الطبع الحجري، طهران ١٣٢٣هـ.

مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة: منسوب إلى الإمام الصادق، جعفر بن محمد (ع) (٨٠ ـ ١٤٨هـ) تحقيق حسن المصطفوي، طهران ١٣٦٠هـ.

معاني الأخبار: الصدوق. تحقيق علي أكبر الغفاري، قم ١٣٦١ش.

المعتزلة: زهدي حسن جارالله.

مغني اللبيب: ابن هشام.
مفاتيح الجنان: المحدّث الشيخ عباس القمي (١٢٥٦ ـ ١٣١٩ هـ).
مفتاح غيب الجمع والوجود: القونوي، أبو المعالى صدر الدين محمد بن اسحاق (المتوفى ٦٧٢ هـ)، هامش مصباح الأنس للغفاري، الطبع الحجري.
مقدّمات من نصّ النصوص: السيد حيدر الآملي.
الملل والنحل: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم (٤٧٩ ـ ٥٤٨ هـ)، تحقيق عبدالأمير علي مهنا و...، بيروت، دار المعرفة ١٤١٠ هـ.
منازل السائرين: الشيخ عبدالله الهروي الأنصاري (٣٩٦ ـ ٤٨١ هـ) الطبع الحجري، طهران وطبع القاهرة ١٣٣٢ هـ.
المناقب: الخوارزمي، الموفق بن أحمد (المتوفى ٥٦٨ هـ) تحقيق الشيخ مالك المحمودي. مؤسسة النشر الاسلامي، قم المقدسة ١٤١١ هـ.
مناقب آل أبي طالب: ابن شهرآشوب، أبو جعفر محمد بن علي. بيروت، ١٤٠٥ هـ.
من لايحضره الفقيه: الصدوق، تحقيق السيد حسن الموسوي الخرسان. طهران ١٣٧٧ هـ.
نزهة الأرواح وروضة الأفراح: الشهرزوري، شمس الدين محمد (المتوفى بعد ٦٨٧ هـ) تحقيق الدكتور عبدالكريم أبو شويرب، جمعية الاسلامية العالمية، ليبيا ١٣٩٨ هـ.
نقد النصوص: الجامي، عبدالرحمن.
النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات، المبارك ابن محمد بن محمد الجزري (٥٤٤ ـ ٦٠٦ هـ).
نهج البلاغة: تحقيق الدكتور صبحي صالح. الطبعة الأولى، بيروت ١٣٨٧ هـ.
الوافي: الفيض الكاشاني، الطبع الحجري.
وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة: الشيخ حرّ العاملي، محمد بن الحسن (المتوفى ١١٠٤ هـ) تحقيق عبدالرحيم الربّاني الشيرازي، الطبعة السادسة، طهران ١٤٠٣ هـ.
يتيمة الدهر: الثعالبي، عبدالملك بن محمد (٣٥٠ ـ ٤٢٩ هـ)، مطبعة الصاوي، مصر ١٣٥٣ هـ.

فهرس موضوعات الكتاب

الباب السادس ـ في انّه عزّ وجلّ ليس بجسم ولا صورة

الباب السابع ـ في انّه تعالى شيء

الباب الثامن ـ ما جاء في الرؤية

الباب التاسع ـ باب القدرة

الباب الحادي عشر ـ باب صفات الذات وصفات الأفعال

الباب الرابع عشر ـ باب تفسير قول الله عزّ وجلّ: يَومَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ وَيُدْعَونَ إلى السُّجُودِ

الباب الخامس عشر ـ في تفسير قول الله عزّ وجلّ: اللهُ نورُ السّمٰوات والأرضِ...

الباب السادس والعشرون ـ باب معنى رضاه عزّ وجلّ وسخطه

الباب السابع والعشرون ـ باب معنى قوله عزّ وجلّ: ونفختُ فيه من روحي